AUTHOR:

SELIGKOWITZ, BENZION, 1864-

TITLE:

ELEMENTE DER THEORETISCHEN ...

PLACE:

COTHEN

DATE:

1897

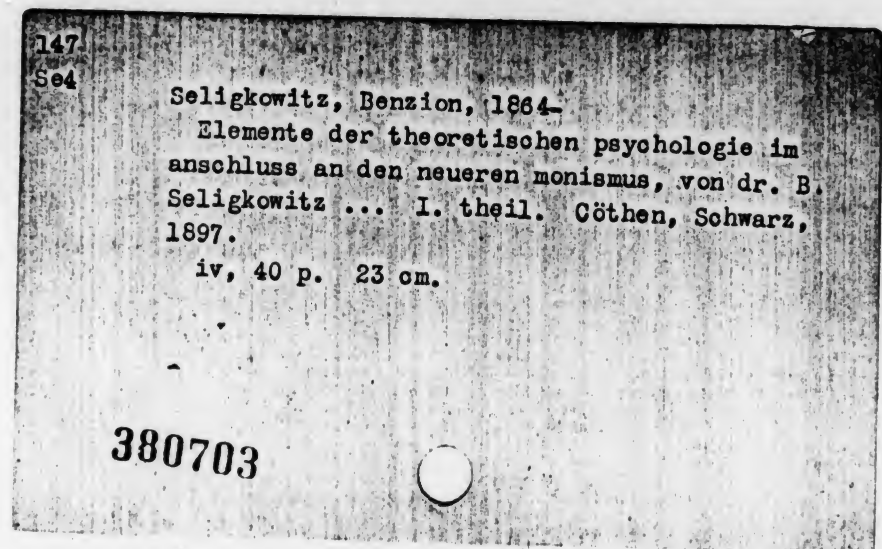
Master Negative #

91-80092-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


147
Se4

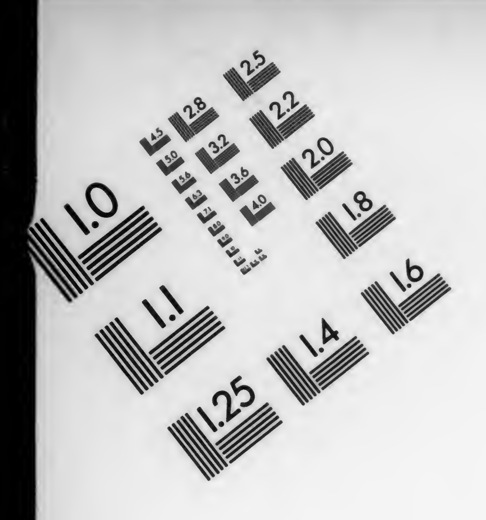
Seligkowitz, Benzion, 1864-
Elemente der theoretischen psychologie im anschluss an den neueren monismus, von dr. B. Seligkowitz ... I. theil. Cöthen, Schwarz, 1897.
iv, 40 p. 23 cm.

380703

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6-17-91 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

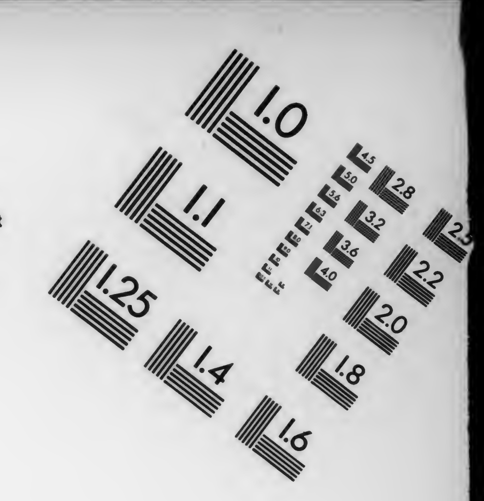



AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



Centimeter

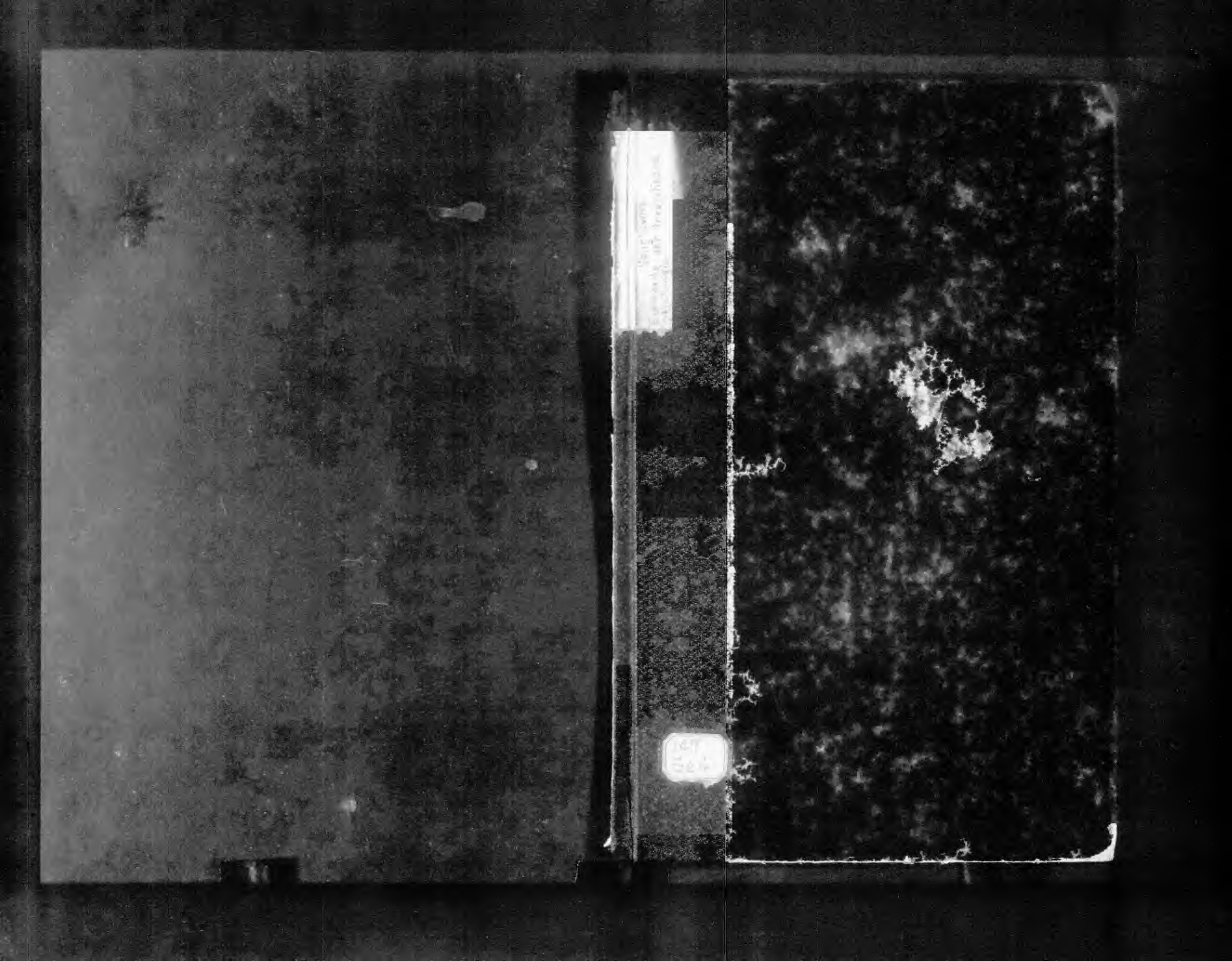
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

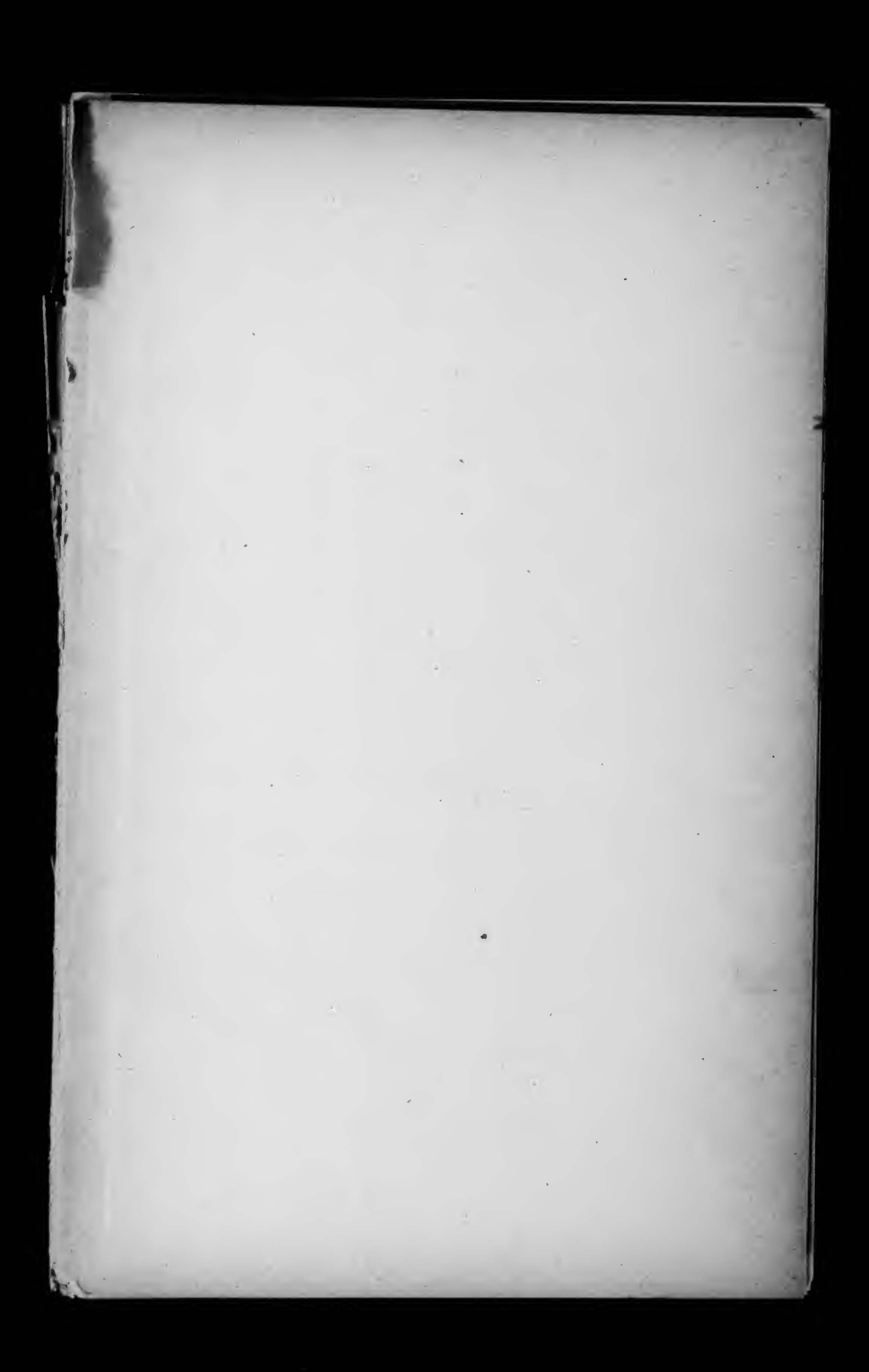
1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1





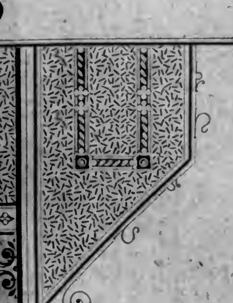


Pamphlet

Dr. B. Seligkowitz

Cöthen-Anhalt

Elemente der theoretischen Psychologie im Anschluss an den neueren Monismus



I. Theil

Cöthen 1897
Druck von Ludwig Schwarz

Elemente

der

theoretischen Psychologie

im Anschluss

an den

neueren Monismus

von

Dr. B. Seligkowitz

in

Cöthen-Anhalt

I. Theil

Cöthen 1897

Druck von Ludwig Schwarz

In dankbarer Verehrung

und

treuer Erinnerung

der

Frau Kommerzienrat Regina Meyer zu Cöthen

gewidmet

Der Verfasser

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Cartesius war bekanntlich der erste, welcher den spezifischen Unterschied zwischen Leib und Seele ausgesprochen hatte. Die Einheit des Bewusstseins wird zur begründenden Voraussetzung alles besondern Geschehens. Die seelische Thätigkeit bezieht alle Mannigfaltigkeit auf die Einheit; die Seele muss die Gesetze und Kräfte ihres Thuns in sich selbst tragen; sie kann sie nicht anderswoher aufnehmen. Dieser Selbständigkeit der Seele entspricht eine Selbständigkeit der äusseren Natur. Nach Entfernung alles Seelischen bleiben hier nur die Massen und die Bewegungen. Aus der Zusammensetzung kleinster bewegter, aber seelenloser Teilchen entsteht nun die Mannigfaltigkeit der sichtbaren Welt. Diese ausgesprochene Trennung zwischen Seele und Leib diente der Metaphysik zum Ausgangspunkte. Sie fasste es als ein ernsthaftes Problem auf, zu zeigen, wie nun durch das Denken das Sein erfasst werden könne, wie der erkennende Geist die Natur in seine Aktion aufnehmen, die Natur sich assimilieren, wie er seine Begriffe in Übereinstimmung mit den wirklichen Dingen bringen könne. Diese metaphysische Schwierigkeit musste den Trieb nach einer Einheit hervorbringen, in welche sowohl Denken als Sein hineinmünden.

In Betreff dieses Problems hat sich in der Geschichte der Philosophie eine vierfache Auffassung herausgebildet; die materialistische, oder die mechanisch-monistische, die spiritualistische, die spekulativ-monistische und die dymanisch-monistische. Der Materialismus sucht das Bewusstsein und die psychischen Erscheinungen als das Produkt der chemischen und mechanischen Vorgänge des Organismus zu erklären, deren letzter Grund in gewissen einfachen

Stoffen, Substanzen gefunden werde. Was wir Seele nennen, als Träger dieses Bewusstseins und für ein einfaches, unteilbares Wesen halten, ist vielmehr das Ergebnis sehr komplizierter, rein mechanischer Vorgänge und zusammengefasster Ursachen, welche hinter unser Bewusstsein fallen eben, weil sie erst das Bewusstsein hervorbringen. Die Hauptvertreter dieser Ansicht finden wir nicht unter den Philosophen, sondern unter den Physiologen und denen, welche die Psychologie nur als einen Anhang der Physiologie betrachten. Der Spiritualismus, wie er in Leibnitz gipfelt, geht von der Ansicht aus, dass kein Sein denkbar ist ohne eine innere Selbstständigkeit, ohne ein gewisses Fürsichsein. Ein solches aber bietet nicht die Ausdehnung im Raume, denn jede Ausdehnung setzt ein Ausgedehntes voraus, und aus der blossen Ausdehnung, wie sie Cartesius hypostasierte, lässt sich die Widerstandskraft der Körper, die Thatsache, dass jeder Aktion eine ihr gleiche Reaktion entspricht, die Undurchdringlichkeit und die Trägheit sowenig erklären, dass vielmehr die Ausdehnung oder die Raumerfüllung sich nur als eine Wirkung der Kraft begreifen lässt, welche den Widerstand der Körper gegen einander, ihr Wirken und Leiden bewirkt. Darum muss nach ihm alles Geschehen innerlich sein, und die sinnliche Welt ist für ihn nur eine Erscheinung des Reiches der lebendigen unteilbaren Einheiten, oder beseelter Menaden, die den Bestand der Wirklichkeit bilden. Während der Materialismus die Welt des Denkens der Welt des Seins, der Spiritualismus die äussere Welt der Ausdehnung und der Bewegung der innern Welt opfert, bewegt sich der Monismus des Spinoza auf dem Mittelwege; er gewinnt einen innern Zusammenhang der Welt, ohne die Eigenschaften des einen Gebietes dem andern zu opfern. Was in der Welt der Ausdehnung oder der Körper vorgeht, ist unmittelbar und zugleich auch in der andern Welt des Denkens.

In der neueren Philosophie hatte sich der Monismus durch Fichte und Hegel zum sogenannten spekulativen Monismus oder zum Monismus eines Denkprozesses herausgebildet. Das wahrhaft Seiende oder das Absolute kann nur Eines sein, das Mannigfaltige, Individuelle ist nur eine vorübergehende, unselbstständige Erscheinung dieses Absoluten. Die Folge ist bekannt; das Ich existiert in Wahrheit gar nicht, vielmehr lebt und wirkt in diesem ein allgemeines Wesen, ein selbstverborgener bleibender Geist, welcher demselben eine Scheinindividualität vorspiegelt. Dieser spekulative Monismus ist jetzt so gut wie verschwunden, dagegen hat sich in der neueren

Zeit ein naturwissenschaftlicher Monismus herausgebildet. Von diesem naturwissenschaftlichen Monismus wird der dogmatische Materialismus mit seiner Erklärung der geistigen Erscheinungen aus den chemischen und mechanischen Vorgängen verworfen. Dieser Umschwung in der mechanischen Naturauffassung hat auch seine Begründung. Gerade die mächtig wachsende Kenntnis der eigentümlichen Vorgänge im lebendigen Organismus und die Untersuchungen über die Zelle mit ihren wunderbaren Funktionen waren es, welche die Zurückführung des Lebens auf die blossen mechanischen Vorgänge unmöglich machten. Und so erwuchs eine neue, höhere Art des Vitalismus, der zwar nicht der direkte Gegensatz des Materialismus ist, aber doch nicht in allen Stücken dem Mechanismus folgt. Von diesem naturwissenschaftlichen Monismus wird die alte Überzeugung von der engen Zusammengehörigkeit der einzelnen seelischen Erscheinungen von besonderen körperlichen Funktionen wieder hervorgehoben und letztere erhält dadurch nicht nur eine grössere Eindringlichkeit, sondern wird zu einer exakten wissenschaftlichen Einsicht in der physiologischen Psychologie, vor deren naturwissenschaftlichen Erklärungen die Beschäftigung mit den innern Vorgängen der Seele zurücktritt. Die physiologische Psychologie beharrt unter voller Anerkennung des wesentlichen Zusammenhanges von Körper und Seele bei dem Gedanken der Unableitbarkeit des Seelischen von dem Körperlichen und enthält sich jedes Urteils über die letzten Beschaffenheiten des Seins. Diejenigen dagegen, welche sich in metaphysische Fragen einlassen, versuchen die Einheit dahin zu erklären, dass demselben Sein, das zunächst und vornehmlich als ein materielles erscheint, auch gewisse seelische Eigenschaften, namentlich Empfinden und Begehren beizulegen sei, um so der Natur ein gewisses Innenleben beizufügen. Nun hat allerdings diese Hypothese den Vorzug für sich, dass sie sich streng von dem Materialismus abhebt. Allein diese Ansicht trägt zunächst diese Schwierigkeit in sich, dass Empfinden und Begehren sich nicht einfach mit Ausdehnung und Bewegung verbinden lassen, sondern weisen vielmehr zurück auf ein Empfindendes und Begehrendes. Sodann bietet sich die Schwierigkeit hinsichtlich der Erklärung der geistigen Erscheinungen aus den physischen Reizen. Denn, da in demselben Stoffe die Eigenschaften der Geistigkeit und des körperlichen unableitbar auseinander verhanden sind, so würde es doch nicht zu erklären sein, wie ein mechanischer Prozess einen

geistigen nach sich ziehe. Denn der Umstand, dass der materielle Vorgang in dem Stoffe eine geistige Natur schon vorfände und dieselbe weckte, ist zu Erklärung nicht hinreichend. Dass dasselbe Subjekt der Träger der beiden Eigenschaften ist, erklärt die Thatsache ebenso wenig, als wenn verschiedene Subjekte die Träger wären. Man sieht aus dieser kurzen Entwickelung, dass die Psychologie keineswegs, wie nach einer grossen Anzahl von Gelehrten, eine rein ampirische Wissenschaft ist, aber keine philosophische Disziplin; vielmehr fallen die theoretischen Fragen der Psychologie, wie über Identität oder Nichtidentität von Seele und Bewusstsein; über Leben, das Verhältnis zwischen Leib und Seele u. s. w. mit den philosophischen Systemen zusammen. Und von diesem Gesichtspunkte aus wollen wir auch in der vorliegenden Arbeit die hauptsächlichsten Fragen der Psychologie behandeln.

COETHEN, im März 1897

Dr. B. Seligkowitz.

Erstes Kapitel.

Vorbedingungen der rationalen Psychologie von dem monistischen Standpunkte.

Ehe wir an die Frage der rationalen Psychologie herangehen, wollen wir zuerst die Fragen über Substanz, Kraft und Kausalität im allgemeinen von dem monistischen Standpunkte näher erörtern. Der Satz, der sowohl bei Erklärungen der physikalischen wie der physiologischen Phänomene zur Geltung kommt, ist der, dass allem Veränderlichen, wie es in die äusseren Sinne fällt und wie es die innere Beobachtung ausdrückt, ein Unveränderliches, in seinem Wesen Beharrendes zu Grunde liege mit gewissen ebenso beharrenden Grundeigenschaften, welche innerhalb jenes Wechsels nur die Erscheinungsweisen ändern, an sich selbst aber gleich bleiben. Jedoch müssen wir folgendes dabei berücksichtigen: Die gewöhnliche Erklärung, wonach in den Dingen ein beharrlicher, unverwüstlicher Kern ist, dem die Fähigkeit zugeschrieben wird, in einer Reihe von Einzelwirkungen das Wesen darzulegen, ohne sich in diesen Einzelwirkungen zu erschöpfen und dem alle diese Einzelwirkungen inhärieren, ist sowohl für den Zusammenhang der Dinge untereinander, als auch für den Kreislauf von Wirkungen eines jeden Dinges unfruchtbar. Denn auf die Frage, auf welchem Grunde das allgemeine Verhalten der Dinge beruhe, kann man nicht mit der Antwort kommen, dass wir die Eigenschaften, welche den Inhalt eines Dinges ausmachen, einer toten, inhaltlosen Substanz inhärieren lassen. Denn, da wir in der erscheinenden Welt nicht nur einen prinziplosen Fluss von Werden und Vergehen wahrnehmen, sondern eine nach strengen Gesetzen geordnete Folge von Thatbeständen mit einem inneren Zusammenhange, sodass auf den Zustand B eines Dinges durch die Bedingung C und unter den Umständen U nur eine Folge F resultieren kann, so kann eine solche in dem Wesen

des Dinges liegende strenge Folgerichtigkeit nicht durch einen Kern von Realitätsstoff erklärt werden, der durch seine Anwesenheit die Realität auf die uns erscheinenden Eigenschaften übertragen soll. Kurz, wir können uns nicht als den Träger der Eigenschaften der Dinge ein totes Reale denken als Subjekt; denn ein totes Subjekt ist ein Objekt. Allerdings ist es schon richtig, dass wir uns von vornherein mit dem „Das" der Dinge begnügen müssen, d. h. mit dem Kreislauf der Zustände eines Dinges. Allein soviel können wir schliessen, dass, sowie die erscheinende Welt nach Analyse in lauter Thätigkeit sich auflöst, ebenso das Wesen aller dieser erscheinenden Thätigkeit ebenfalls Thätigkeit sein muss, woraus zunächst folgt, dass wir die Veränderung der Dinge nicht als äussere Beziehungen ansehen dürfen, wobei das Innere derselben oder der substantielle Kern unberührt bleibe; vielmehr wird das Ding von dem neuen Zustande vollständig getroffen. Zweitens folgt, dass jede Veränderung, welche scheinbar durch äussere Einwirkung in einem uns erscheinenden Dinge entsteht, ihren nächsten Entstehungsgrund in ihm selbst habe, und darum das Gepräge seiner Eigentümlichkeit jedes Ding in sich selbst trage, sodass von einer Rezeptivität im Universum nicht die Rede sein kann. Schon Kant hatte die Materie in ein Spiel von Kräften aufgelöst. Fichte hatte das Sein in dem Sinne ganz aufgehoben, als man sich darunter etwas Beharrliches, Ruhendes, substantiell eben nur Daseiendes denkt; er hatte gezeigt, dass das Sein durch und durch als Thätigkeit und Leben zu nehmen sei; er hatte dies am subjektiven Ich gezeigt und dieses Ich als absolute Thätigkeit hingestellt. Schelling ging in dieser Lehre weiter, indem er sich nicht nur auf die ideelle Thätigkeit beschränkte, welches Fichte als teils bewusstes, teils unbewusstes Denken bezeichnete, sondern diese auch auf die reale Thätigkeit ausdehnte. Es giebt in der ganzen Natur keine reine Passivität, weder in der organischen, noch in der unorganischen. Wäre z. B. das Element E, welches von dem Elemente E′ unter der Bedingung G und unter den Naturumständen Z zu einer Wirkung U bestimmt werde, rein passiv, so entstände dann die berechtigte Frage, warum das Element E unter diesen Bedingungen zur Wirkung U bestimmt worden und nicht zur Wirkung U′, während das Element E′ unter denselben Bedingungen und Umständen zu einer andern Wirkung veranlasst wird. Wir müssen daraus schliessen, dass jede Veränderung, welche durch äussere Einwirkungen in

einem Dinge veranlasst wird, ihren nächsten Entstehungsgrund in ihm selbst habe, d. h. dass jedes Ding jedem von aussen ankommenden Reize eine ihm innewohnende Wirkungsweise hat, die wir vor der Hand im Gegensatz zu den uns erscheinenden Wirkungen als potentiell aufzufassen haben. Am deutlichsten tritt dieses hervor bei den organischen Körpern, deren gesamte Thätigkeit als Leben bezeichnet wird. Dieses thätige Leben ist ein fortwährendes, trotzdem es sinnlich nicht wahrzunehmen ist. So ist am Vogelei durchaus keine Thätigkeit sinnlich wahrzunehmen; gleichfalls ist es lebendig; denn es widersteht im gewissen Grade der Hitze und Kälte und erhält sich in seiner Mischung trotz seiner Zersetzbarkeit, was alles nicht der Fall ist, wenn es durch einen elektrischen Schlag getötet wird, trotzdem keine Veränderung in seiner Materie wahrzunehmen ist. Und entwickelt sich dieses Ei unter dem Einfluss der Wärme zu einem lebendigen Wesen, so geschieht es blos infolge der ihm innewohnenden höheren Energie. Die Wärme, die ebenso von einer Lampe oder Holz herrühren kann, kann unmöglich das Lebensprinzip in sich enthalten. Ebenso wenig sieht man es dem Muskel an, dass ihm eine gewisse latente Lebensfähigkeit innewohnt und erst die Anbringung von Reizen überzeugt uns davon. Im Gegensatz zu den uns erscheinenden Kraftäusserungen, welche sich in lauter Bewegungen auflösen, nennen wir das Gesamtkraftmass eines realen Wesens, welches in einem gegebenen Zustand desselben unveränderlich und unüberschreitbar bleibt, aber verschieden sich verteilen kann, oder den umfassenden Grund des Kreislaufes der nach bestimmten Regeln erfolgenden Umformungen und Umgestaltungen eines Dinges das Wesen desselben. Dieses Wesen ist hinsichtlich der Konsequenz von Umgestaltungen und Bedingungen eine unter allen Verhältnissen der äussern Erscheinungen sich stets gleichbleibende Energie. Diese innere begründete Natur des Dinges kann nicht als eine beziehungslose Realität aufgefasst werden, sondern nur als eine ideelle Energie.

Diese ideelle Energie muss unterschieden werden von potentieller Kraft. Die Naturwissenschaft steht heute auf dem Standpunkte, keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft; ein kraftloser Stoff ist für uns ein Unding, indem wir den Stoff nur durch die von ihm ausgehenden Wirkungen wahrnehmen können; ebenso wenig ist eine Kraft ohne Stoff zu denken, weil das Wesen der Kraft lediglich im Wirken besteht; Wirkung aber setzt eine Beziehung voraus, auf welche die Wirkung

gerichtet ist. Folgendes jedoch müssen wir dabei berücksichtigen: Wir dürfen nämlich die Kraft nicht als ursachlos oder als ursprünglich den Atomen innewohnend denken; wir dürfen die Wirkung, welche Kraftäusserung ist, nicht als den Atom anhaftend denken, sondern als gegenseitige Beziehung mehrerer Elemente. Sind alle Beziehungen da, dann kommt erst die Kraft zu stande; solange aber noch eine Beziehung fehlt, ist die Kraft noch nicht vorhanden. Demnach lässt sich von einer latenten Kraft nicht reden, sondern Kraft äussert sich eben nur im Wirken und ist ein Ereignis mehrerer Beziehungen. Allerdings könnte man einwenden, wie ist das Hervortreten der Wirkung mehrerer in Beziehung stehenden Substanzen anders denkbar, als indem wir annehmen, in dem Wirken wachse ihnen diese Kraft zu, die früher nicht da war. Woher sollte aber diese Kraft gekommen sein? Aus nichts kommt nichts. Oder sollte sie von aussen zu den Substanzen hinzutreten, nachdem alle Beziehungen vorhanden sind? Dann kämen wir auf die Hypothese von selbständigen Kräften. Diese Schwierigkeit löst sich durch den Begriff der ideellen Energie. Nach Lotze sind Ideen an sich allgemeine Wahrheiten, unabhängig von den Dingen, in welchen sie erscheinen, sowie auch von den Zuständen, oder von der vorstellenden Thätigkeit, die sie denkt. Und haben wir eine Wahrheit gefunden, so haben wir sie nicht geschaffen, sondern nur anerkannt oder entdeckt. Wir brauchen demnach hinsichtlich der Entstehung der Kraftäusserung nicht zu der Ansicht zu greifen, dass sie zu den Substanzen von aussen hinzutrete, noch dass sie aus nichts zuwachse, vielmehr geht das Ereignis oder die Kraftäusserung aus der Natur der gesamten in Beziehung stehenden Substanzen hervor, gerade so wie aus den in Beziehung stehenden Worten die Idee eines Satzes hervorgeht, wobei durchaus nicht anzunehmen ist, dass die Idee in den einzelnen Worten verteilt liegt. Die aus den Beziehungen hervorgehende Kraft war vorher weder in dem einen noch in dem andern Element gelegen; sie entsteht neu in dem Momente der Erfüllungsbedingung. Die ideelle Energie offenbart sich in dem Augenblicke, da die Kraftäusserung hervortritt; gerade so wie die Idee eines Gemäldes durch die mechanische Wirkung der Farbe und der Leinwand sich offenbart, ohne deshalb mit dieser mechanischen Wirkung der Kraftäusserung zusammenzufallen. Die Kraftäusserung ist für die Sinne, die ideelle Energie oder das Wesen ist für die Vernunft. Verstehen wir nun unter dem Wesen des Dinges den umfassenden Grund des

Kreislaufs, der nach bestimmten Regeln erfolgenden Umformungen und Umgestaltungen desselben, die wir als Kraftäusserungen wahrnehmen, so werden wir andererseits zum Schluss gezwungen, diese ganze solidarisch zusammenhängende Kette von Bedingungen und Bedingten in ihrer Totalität gehöre einer substantiellen Wesensgemeinschaft an, sodass die uns als isoliert von einander erscheinenden Dinge in Wirklichkeit nur Teile dieser unendlichen Energie sind. Diese substantielle Wesensgemeinschaft und die ideelle Energie der Dinge sind im Grunde genommen ein und dasselbe, mit dem Unterschiede jedoch, dass während die ideelle Energie oder das Wesen der Dinge für uns in einzelne abgebrochene Erscheinungsweisen zerfällt, und so uns im beschränkten Masse die Spiegelung der substantiellen Wesensgemeinschaft darstellt, der ganze harmonische Verlauf der Dinge unter einander, die ganze unendliche Kette von Bedingungen und Bedingten in ihrer Totalität diese substantielle Wesensgemeinschaft in ihrer Fülle darstellt. Wenn die mechanische Naturauffassung alle Erscheinungen in der Natur auf Bewegung zurückführen will und Kraft als Mass für Bewegung definiert, so ist dieses allerdings richtig für die Kraftäusserungen, indem jede Kraftäusserung lediglich auf Bewegung beruht, keineswegs aber hinsichtlich der ideellen Energie. So sehen wir z. B. dass ein Atom Sauerstoff mit einem Atom Eisen einen chemischen Körper hervorbringt, während ein Atom Sauerstoff mit einem Atom Stickstoff bei demselben Bewegungsquantum keine Verbindung eingehen kann. Der Grund dieser Verschiedenheit muss demnach tiefer liegen als in Bewegung. Die Chemiker nennen das Affinität. Allein verstehen wir unter Affinität eine Eigenschaft, so fragt es sich, was die Eigenschaft anders ist als Kraft und wir kommen wieder auf den Widerspruch von nichtwirkender Kraft. Wir sehen daraus, dass noch eine nicht auf Bewegung beruhende Energie vorhanden ist, die im Gegensatz zu der auf ein äusseres wirkenden Kraftäusserung eine Beziehung des Daseins auf sich selbst ist.

Zweites Kapitel.

Leben.

Wir nehmen überall, wo Leben sich findet, Seele an, wo es dagegen aufhört, wird es streitig, ob wir noch ein Recht haben, sie vorauszusetzen. Die eigentlichen Thatsachen, in denen wir die Seele erkennen, verschwinden mit ihm. Fassen wir diesen Begriff des Lebens näher ins Auge und suchen ihn in seinem Verhältnis zu dem Verwandten abzugrenzen, so herrscht leider noch in der Bestimmung desselben die grösste Verwirrung und es kommt darauf an, nach Massgabe der neueren Wissenschaft so viel als möglich eine feste Grundlage zu gewinnen. Gewöhnlich bringt man den Begriff des Lebens mit dem Organismus in nähere Beziehung und legt ihn allen organischen Wesen im Unterschiede der unorganischen bei. Erst dann fragt man nach der Verschiedenheit von Pflanzen und Tieren und spricht von pflanzlichem und tierischem Leben als besondere Unterarten. So haben schon die alten Forscher von Aristoteles an von einer gestaltenden Wesenhaftigkeit des Lebendigen gesprochen. (Die Seele ist die erste Wirklichkeit eines natürlichen gegliederten Körpers). Sie gingen dabei von dem Begriffe der Wesenhaftigkeit aus. Das Wesenhafte aber charakterisiert sich dadurch, dass aller Wechsel von einem Bleibenden beherrscht wird. Als das Bleibende im Organismus aber zeigt sich die Form seines Daseins. Der organische Leib lässt nämlich eine doppelte Auffassung zu; einesteils bietet er die Erscheinung eines Wandelbaren in steten Wechsel Begriffenen und ist von dieser Seite betrachtet das Produkt chemischer und physiologischer Kräfte und Elemente, welche unaufhörlich in ihn eintreten und ausscheiden; andererseits erscheint er als ein System von Organen, deren Wirkungen im einzelnen einen regelmässigen und beharrlichen Verlauf, in ihrer Gesamtheit ein harmonisierendes Ineinandergreifen zeigen. Der Leib zeigt von der andern Seite neben dem unaufhörlichen Stoffwechsel ein konsequentes Festhalten einer individuellen Beschaffenheit, oder Typus. Diese sich stets gleichbleibende Form des Organismus kann nicht eine starre Gesetzlichkeit sein. Die Alten suchten dieses Rätsel in dem unglücklichen Satze auszudrücken, in dem Lebendigen gehe den Teilen das Ganze voraus. Allein abgesehen von vielen andern Widersprüchen und Schwierigkeiten, welche dieser Satz mit sich

verknüpft, so ist dieser Ausdruck nichts anders als eine Abstraktion für die geheime, nicht weiter zu begreifende Kraft, durch welche diese Organisation sich bilde und in ihrer eigentümlichen Thätigkeit erhalten werde, das System der Zwecke realisierend, welches in dem besondern Verhältnis der Teile zum Ganzen angelegt ist, und in welchem alles Einzelne als Organ für das Ganze wirkt. Gehen wir hiervon aus, so entspricht diese Erklärung auch der Bildung des Minerals, und das Gebiet des Unorganischen greift weit über das gewöhnliche sogenannte Reich des Organischen, welches nur eine oberflächliche Betrachtungsweise als etwas Starres betrachten kann.

Denn auch der Krystall entsteht nach einem konstanten Typus, nach welchem die flüssige Materie sich nach bestimmten Linien, Flächen und Verhältnissen ordnet und dem Individuum eine bestimmte Gestalt giebt. Auch hier haben wir eine zweckmässige Bewegung, nach welcher die Teile sich nach einer gewissen Ordnung reihen. Auch hier leistet das Ganze in seiner spezifischen Individualität den äusseren Einflüssen des Druckes, der Wärme und des Lichtes wie jeder andere Organismus seinen eigentümlichen Widerstand. Ja, der Krystall hat sogar das Vermögen, gewisse durch äussere Beschädigung verloren gegangene Teile mehr oder weniger vollständig wieder zu ergänzen. Wird ein verstümmelter Krystall in die entsprechende Flüssigkeit gethan, so wächst er im ganzen und nach allen Richtungen hin und vorzugsweise nach der Seite, wo er am meisten beschädigt war, um so die in der Idee des ganzen liegende Gestalt wieder zu erlangen, gleich dem verstümmelten Tiere, das, soweit es nur die Kraft der Reproduktion besitzt, alle Nahrung zunächst dazu verwendet, um die beschädigten Organe wieder herzustellen. Selbst das Fortpflanzungsvermögen nehmen wir beim Krystall wahr. Der fertige Krystall verwendet die neu angezogene Masse nicht zur blossen Vergrösserung seiner selbst, sondern setzt sie als Kerne neuer Individuen an seiner Oberfläche an. Bedenken wir dabei, dass in allen festen Körpern der Krystallisationsprozess es ist, der den harmlosen flüssigen Elementen die bestimmte Struktur giebt, so wäre es gedankenlos, den Begriff des Organismus nur auf Tier- und Pflanzenwelt zu beschränken, und wir müssen uns daher nach konkreteren Begriffen umsehen, als der des organischen ist, um das Spezifische dieser Reihe zu erfassen.

In der Physiologie spitzt sich der Streit hinsichtlich der organischen Erscheinungen zu folgender Frage zu: ob die bekannten Naturkräfte

genügen, um die eigentümlichen Lebenserscheinungen zu erklären, oder ob neben ihnen noch eine besondere Kraft anzunehmen sei, welche mit jenen zusammenwirkte, deren Thätigkeit benutzte, um die organischen Erscheinungen hervorzubringen. Gegen die zweite Annahme machen die meisten Physiologen den Einwand, die Erscheinungen des Lebens aus einer besonderen Lebenskraft erklären, heisse nur idem per idem erklären wollen. Vielmehr ergebe die Forschung täglich klarer und sicherer, dass der Organismus, weit entfernt, eine reine Selbstthätigkeit zu üben, in seinem Entstehen und Bestehen, in seinem Thun und Leiden von den allgemeinen wirkenden mechanischen, chemischen und physiologischen Kräften ebenso abhängig sei, wie die unorganischen Körper.

Nach dem von uns im ersten Kapitel Auseinandergesetzten ist in dieser Frage weder die erste, noch die zweite Annahme entsprechend. Folgende zwei Sätze jedoch, welche aus der Auseinandersetzung im ersten Kapitel folgen, möchten wir hier noch vorausschicken: 1. Es ist durchaus kein Widerspruch gegen das Gesetz der Erhaltung der Energie, wenn wir annehmen, dass ein Element, während es in Wechselwirkung mit einem anderen Elemente steht, anderer Natur wird, als im unthätigen Zustande, d. h. dass die Energie eines Elementes, sich je nach der Wechselwirkung mit andern, je nach dem Standpunkte im Universum umgestalten kann und so Wirkungen hervorbringen, die es früher nicht hervorbringen konnte, wenn es auch nach der Trennung in den früheren Zustand zurücktritt. Diese Erscheinung tritt deutlich hervor bei der Veränderung der unorganischen Substanzen in organische. Es wird z. B. derselbe Kohlenstoff dadurch, dass er durch die Zellenbildung hindurchgeht, zu organischer Materie, d. h. derselbe Kohlenstoff entwickelt während der Ausübung von Thätigkeit im Organismus eine andere Natur der Wirksamkeit als im freien Zustande. Dieses folgt auch konsequent aus unserer obigen Entwickelung von der ideellen Energie. Da nämlich Materie kein konsequenter, sondern ein fliessender Begriff ist und nichts anderes als Kraftäusserung unter bestimmten Umständen, je nach der Stellung im Universum, das Konstante in den Erscheinungen aber nur die unter den nach Regeln erfolgenden Umformungen und Umgestaltungen sich stets gleichbleibende ideelle Energie ist, so ist jedes erscheinende Ding je nach der Wechselwirkung mit andern Elementen ein anderes hinsichtlich seiner Kraftäusserung, während

die ideelle Energie immer dieselbe bleibt. Du Bois Reymond (Untersuchungen über tierische Elektrizität Bd. I S. VI) sagt ähnliches. Wenn der Organismus uns Erscheinungen darbietet, welche in der unorganischen Natur nicht vorkommen, sollte dieses nicht daher rühren, dass die Stoffteilchen in demselben obwohl mit ganz denselben und keinen anderen Eigenschaften als ausserhalb des Organismus, doch zu einander in neue Beziehungen treten und neue Verbindungen eingehen, die sie früher nicht hatten. Allerdings giebt es nach dem von uns Auseinandergesetzten keine festen, den Elementen inhärierenden Eigenschaften, sondern die Qualitäten treten auf je nach den Beziehungen und Wechselwirkungen mit andern Elementen. Ein zweiter Satz, welchen Lotze in seiner Metaphysik hinsichtlich der Konkurrenz von chemischen und organischen Wirkungen aufstellt, ist folgender: Jedes Element A, welches die Wirkungen irgend einer Bedingung P erfährt, ist hierdurch zu etwas anderm geworden $= a\ p$, sodass jede neue Kraft Q nicht mehr auf das Veränderte dieselbe Wirkung auszuüben strebt, welche es auf das Unveränderte ausgeübt hätte; also nicht $A\ P\ Q$ oder $A\ (p + q)$, sondern ein ganz neuer Erfolg entsteht, welcher mit den einzelnen Effekten nichts zu thun hat, und zwar wird dieser neue Effekt entstehen je nach dem Rapport, in welchem die Dinge jetzt zu einander stehen. Dieser Satz, etwas einfacher ausgedrückt, wird lauten, dass an die Vereinigung vieler Elemente zu einer gleichzeitigen Wirkung Effekte geknüpft sein können, welche nicht blosse Konsequenzen der einzelnen Effekte sind, die durch die Wechselwirkung je zweier Elemente entstehen. Nun können wir zum Begriff von Leben zurückkehren. Wir können weder der Annahme huldigen, dass die uns bekannten chemischen, physiologischen und mechanischen Kräfte hinreichen, um die organischen Erscheinungen hervorzubringen, noch, dass wir unsere Zuflucht nehmen müssen zu einer besonderen Lebenskraft, welche die uns bekannten Naturkräfte und Naturprozesse völlig durchbräche. Die erste Annahme würde uns auf den plumpen Materialismus zurückführen, wonach die organischen Erscheinungen lediglich eine Folge der einzelnen chemischen und mechanischen Kräfte wären. Nach der zweiten Annahme müssten wir uns die Lebenserscheinungen als etwas Heterogenes denken, als die untereinander in Beziehung stehenden Elemente. Die Frage würde dann entstehen, wo hat sich die Lebenskraft aufgehalten, bevor sie in diese

Bezeichnungen von Naturkräften hineingekommen ist? Ferner entstände dann die plumpe Ansicht von einem Deus ex machina, welcher über dem Organismus stände und ihm Gesetze vorschriebe. Vielmehr kommen wir von unserm Standpunkt aus zu folgendem Resultat: Da die Energie eines Stoffteilchens sich je nach den Beziehungen von Wechselwirkungen, in denen es mit andern steht, sich umgestalten kann und je nach der Stellung im Universum Wirkungen hervorbringen, die es früher nicht hervorgebracht hat, so liegt hinsichtlich der organischen Kraftäusserungen die höchst wahrscheinliche Annahme offen, dass allerdings die uns bekannten chemischen und physiologischen Kraftäusserungen es sind, welche die Grundlage für die organischen Erscheinungen bilden; jedoch sind sie nicht allein die Zaubermittel, welche das Organische zustande bringen, sondern die aus der Eigentümlichkeit der zu einander in Beziehung stehenden Kraftäusserungen hervorwachsende ideelle Energie. Ob wir dem Lebendigen in der eigentümlichen Verbindung seiner Substanzen ihm allein eigene chemische und physikalische Kraft beimessen, oder ob wir in der Bildung und Erhaltung des Lebens keine anderen Kräfte und Gesetze annehmen, als in der unorganischen Natur, immerhin der umfassende Grund, welcher in der planvoll aufsteigenden Gestalt des Organischen sich zeigt, ist nichts anderes, als die aus bestimmten Beziehungen der chemischen und physikalischen Kraftäusserungen hervorgehende höhere ideelle Energie. So wie beim Gedichte die Worte und die Sätze zuerst nach technischen und grammatischen Regeln aneinander gereiht werden und dann die Idee des Ganzen sich offenbart, welche in den einzelnen Teilen nicht anzutreffen ist (eine Teilidee ist eine Unmöglichkeit), ebenso tritt aus den einzelnen Kraftäusserungen, wenn sie sich in der bestimmten Beziehung zu einander und zum Universum befinden, der ganze umfassende Grund des planvollen Organischen hervor. Und die Wahrscheinlichkeit spricht im letzteren Falle noch vielmehr dafür, indem die Worte und Begriffe in allen möglichen Verbindungen dieselben bleiben, während die einzelnen Kraftäusserungen je nach der Wechselwirkung mit andern ihre Energie ändern und so Wirkungen hervorbringen können, die sie früher nicht hervorgebracht haben. Allerdings müssen wir den Stamm des Lebens, die Zusammensetzung der Teilchen, die den Keim eines organischen Lebens bilden, schon so geordnet annehmen, dass die ganze spätere Entwickelung der schon im Keime hervorgetretenen Eenergie entspricht, sodass wir die befruchtete Eizelle in einem gewissen Sinne als die potentielle Energie des später sich entwickelten Lebens betrachten und die berechtigte Frage erhebt sich, woher rührt jene erste Anordnung im Keime? Sollten solche keimartige Verbindungen durch Zufall in diese Zusammensetzung gekommen sein, warum geschieht es jetzt nicht mehr? Allein soviel steht von dem geologischen Standpunkt aus fest, dass es eine Zeit gegeben haben muss, wo kein organischer Keim auf unserm Planeten existieren konnte. Wir können daher mit Virchow sagen, dass unter ganz ungewöhnlichen Bedingungen unorganische Stoffteilchen oder Kraftäusserungen in das Verhältnis der vitalen Körper getreten sind. Diese Bedingung hat sich jedoch nicht wiederholt. Es liegt eben im Begriffe eines solchen universellen Anfangs, dass er nur einmal war und als solcher niemals wiederkehrt. Jene universelle Kraft, gleichsam die Jugendkraft der Natur, welche zu Anfang im ganzen Planeten thätig war, hat sich infolge der Zeiten konzentriert und ihren Strom in bestimmte Lebensformen gegossen, sodass jetzt die Erzeugung durch Verbindung der Geschlechter im Gegensatz zu jener ersten universellen Erzeugung viel intensiver und vollkommener ist. Wenn jedoch aus der obigen Betrachtung hervorzugehen scheint, dass der Keim potentiell die künftige organische Bildung enthält, so ist dieses keineswegs im eigentlichen Sinne des Wortes zu nehmen. Vielmehr bleibt der Keim im Verlaufe seiner Entwickelung durch das von der Aussenwelt aufzunehmende Material nur das erste Glied der Reihe der aufeinander folgenden chem. und physikal. Prozesse, und wir sind weit entfernt davon, in dem ursprünglichen Keime die ausgesprochene Bedingung der Entwicklung niedergelegt zu denken. Jede Stufe in der Reihe der Entwicklung bildet die Bedingung der darauf folgenden. So wenig wie wir sagen können, dass in der momentanen Richtung und Geschwindigkeit eines horizontal geworfenen Körpers die ganze folgende von ihm zu beschreibende Bahn a priori begründet liege, vielmehr ist die Richtung und Geschwindigkeit an jedem Orte die Folge der unmittelbar voraufgegangenen, ebenso wenig lässt sich von dem Keime sagen, dass in ihm a priori die ganze Reihe der folgenden Entwicklung der chem. und physikal. Prozesse begründet liegt. Wenn man also von der Potentialität des Keimes spricht, so ist es nur in dem Sinne zu verstehen, dass die Gestaltung desselben die spätere Entwicklung der Reihe mit bedinge.

Drittes Kapitel.

Mittelweg zwischen Materialismus und Spiritualismus.

Von unserm in den obigen Kapiteln entwickelten Standpunkte aus ist leicht eine Lösung zwischen Materialismus und Spiritualismus herbeizuführen. Denn bei diesem Problem handelt es sich darum, eine Vermittlung zwischen Geist und Materie zu finden. Dadurch jedoch, dass man eine schroffe Kluft zwischen ihnen befestigt, versperrt man sich den Weg zu jeder Lösung. Man sucht ihn dadurch auszugleichen, dass man den Unterschied verflacht und entweder den Geist für eine feinere Materie, oder die Materie für ein geistiges Gröbere ausgiebt. Die erstere ist die Art der Naturwissenschaftler, die letzere die der Geisteswissenschaftler, welche das Streben haben, dem Geiste ein volles Recht widerfahren zu lassen. Allein wir haben so wenig eine Vorstellung von einem vergröberten Geist, als von einer verfeinerten Materie. Das Wesen des Geistes liegt in ganz etwas anderem als in der Feinheit, und das Grobe bezeichnet auf keine Weise die Materie. Der Streit liegt auf einem ganz andern Gebiete und hat in einer viel tiefer liegenden Anschauung seinen Grund. Der Materialismus geht von der Ansicht aus, die Materie sei die Ursubstanz, an welcher alle Verschiedenheiten als Accidenzen haften; deshalb ist nach ihm Leben und Beseelung nur eine Eigenschaft der Materie. Dem Spiritualismus kommt es darauf an, den Geist als Substanz, Subjekt zu bezeichnen; da er aber einen Dualismus vermeiden möchte und deshalb den Stoff als Subjekt begreifen will, so setzt er deshalb den Stoff zu blossen Modifikationen des Geistes herab. Es bleibt in diesem Streite nur ein Mittelweg übrig, nämlich sowohl der Materie, als auch dem Geiste den Charakter des Subjektiven zu bewahren und trotz des Gegensatzes die Einheit nicht zu beeinträchtigen. Dabei genügt es nicht, mit Cartesius Körper und Geist für zwei verschiedene Substanzen zu halten, die ihre Vereinigung in der göttlichen Assistenz finden, noch mit Spinoza dieselben als Attribute aufzufassen; denn damit ist nur das Postulat hingestellt, ohne sie weiter zu begreifen. Die wahre Vermittlung findet nur dann statt, wenn man wirklich den Übergang zeigt, durch welchen die schroffen Gegensätze vermittelt werden.

Der fliessende Übergang kann nur in den Thätigkeiten liegen, in den starren Formen dagegen der schroffe Unterschied. Von unserm Standpunkt aus ist ja Materie nichts anderes als Wirksamkeit und dasjenige, was wir Körper nennen, nichts anderes als die zum Vorschein gekommene ideelle Energie, sodass die zum Bewusstsein gekommene Seelenthätigkeit nicht eine heterogene Substanz ist, sondern die aus den in allgemeinem Rapport stehenden Kraftäusserungen hervortretende höhere ideelle Energie. Hat man dieses überdacht, so wird man nicht die chemischen Elemente, welche durch die Formen des organischen Körpers in ewiger Flucht hindurchgehen, als die Elemente des Lebens betrachten, sondern die aus den im Rapport stehenden Kraftäusserungen hervorgehende ideelle Energie, sodass Leib und Seele hinsichtlich dieses höheren Begriffs eins sind. Wir brauchen demnach nur den Spiess umzudrehen, indem wir behaupten, dass nicht das Gehirn die Beherrscherin der Seele ist, sondern dass die sich entfaltende höhere ideelle Energie der Urgrund der Entwickelung des seelischen Systems ist, nicht aber so, als stände die ideelle Energie über dem Organismus und schriebe ihm in seiner Entwickelung Gesetze vor, sondern als der Ausdruck der als Aktionen der substantiellen Wesensgemeinschaft in Rapport stehenden Kraftäusserungen. Wenn die Materialisten aus dem bekannten Satze „wenn ich aus Leibeskräften laufe, oder sonst eine Muskelthätigkeit entwickle, so kann ich keinen scharfen Gedanken fassen“ auf die Aequivalenz der geistigen und mechanischen Prozesse schliessen wollen, so beruht dies auf einer falschen Prämisse, indem die Materialisten die physiologischen Prozesse als die Zauberkraft betrachten, welche das Denken hervorbringen. Allein wir haben schon bei Gelegenheit darauf hingewiesen, dass die Aequivalenz der physiologischen Prozesse und der Funktionen des Denkens darauf beruht, dass die ideelle Energie mit einem unüberschreitbaren Mass von Kraft arbeitet und daher nach dem Prinzip der Erhaltung der Energie die Funktion des Bildungsprozesses des Organismus mit der Funktion des Denkens oder des Bewusstseins in umgekehrter Proportion stehen, sodass aus der Thatsache, welche die Materialisten zur Bekräftigung ihrer Hypothese anführen, höchstens gefolgert werden kann, dass der Bildungsprozess des Organismus und die Funktion des Denkens oder Bewusstes und Unbewusstes dieselben Seiten einer höheren Energie sind, woraus der gegenseitige Einfluss der scheinbar heterogensten Gebiete sich erklärt. Dieselbe ideelle

Energie ist es, welche der umfassende Grund des planvollen Organismus ist und in der höhern entwickelten Struktur sich als Bewusstsein äussert. Die Intensität derselben ist aber an ein bestimmtes Mass von Kraft gebunden, nicht aber so, als wären diese Kräfte ihr heterogen, sondern sie sind der innere Ausdruck ihrer Natur.

Viertes Kapitel.
Sitz der Seele.

Wenn man von einem Raumverhältnis der Seele spricht, so ist es von vornherein leicht ersichtlich, dass man nicht in gleichem Sinne von einer Raumexistenz der Seele sprechen kann, wie von einem phänomenalen Körper. Bei diesem stehen die Körperteile in dem Verhältnis des Nebeneinander, die Seelenthätigkeit dagegen verrät durch die charakteristische Art ihrer Gesamtwirksamkeit in ihrem Leibe, dass sie das blosse Nebeneinander seiner Teile aufhebt. Wir haben also von vornherein die Seelenthätigkeit als raumfrei zu denken, d. h. als nicht unterworfen der innern Beziehungslosigkeit der trennenden Wirkungen des Nebeneinander. Diese Raumfreiheit der Seelenthätigkeit jedoch kann verschiedentlich gedacht werden, wie es auch wirklich geschehen ist. Nach Kant heisst, die Seele ist raumfrei nicht anders, als, dass sie überhaupt kein Verhältnis zu diesem Begriffe hat, weil der Raum als subjektives Phänomen unserer Auffassungsweise nur für Dinge ausser uns existiert, während die Erscheinungen in unserer Seelenthätigkeit niemals Objekt des äussern Sinnes werden können. Nach Kant ist also die Raumfreiheit der Seele im negativen Sinne entschieden. Die Seele ist raumfrei kann auch heissen, sie ist als einfaches, blos intensiver Wirkungen fähiges Wesen von uns gedacht, oder, da sie doch mit einem ausgedehnten Leibe in Verbindung steht, so kann sie nur als einfacher Punkt in diesem Leibe aufgefasst werden, d. h. sie ist so unendlich klein zu setzen, dass ein Nebeneinander nicht zu denken ist. Diese Ansicht ist von Herbart und Lotze vertreten. Wir wollen nun zusehen, wie wir uns den Sitz der Seele, oder das Verhältnis der Seelenthätigkeit zum phänomenalen Leibe zu denken haben. In der Naturwissenschaft steht es fest, dass das Protoplasma schon für sich der Träger der wichtigsten Lebensfunktionen ist, indem es für sich schon atmet,

sich bewegt und sich ernährt und so der Träger der niedersten Lebensformen ist. Ferner steht es fest, dass die Entwicklung des Organismus darin besteht, dass ein und dieselbe Grundform, die Urzelle, durch unendlich vielfältige Wiederholungen die Vielgestaltigkeit aller organischen Bildung begründet. Demnach ist jede Zelle schon für sich ein Mikrokosmos, d. h. durch die eigentümliche Beziehung der einzelnen Kraftäusserungen zu einander hat die Zelle einen höheren Grad von Energie erreicht, oder sie ist in höherm Grade Ausdruck des Absoluten, oder der allgemeinen substantiellen Wesensgemeinschaft. Nun lässt sich aber in allem Dasein der Natur ein allgemeines Streben nach einheitlicher Verknüpfung wahrnehmen. So ist allen Körpern die Kohäsion gemein, als Einheit des Räumlichen und Beziehung der sämtlichen Teile aufeinander zur Darstellung eines Ganzen. Durch einen Grad von Kohäsion erlangt die Materie eigene Grenzen und als besondere Körper eigene Gestalten. Auch die schwächere Kohäsion (Flüssigkeit) ringt nach Selbstbegrenzung in der Bildung von Tropfen und Dunstbläschen. Im Organismus streben nun auch die Zelleneinheiten, von denen jede einzelne für sich ein lebendiges Ganze ausmacht, d. h. eine kleine Seele für sich ist, sich zu einer höheren Einheit zu verbinden, sodass der ganze Leib des allmählich sich entwickelnden Embryos nur aus wiederholten Bläschenformen sich zusammenfügt, aus denen erst Horn, Nerven, Muskel, Knochen und Sinnesorgane sich zusammenreihen. Während viele Zellen wieder aufhören, dem Organismus anzugehören, sich ablösen und zerstört werden, gestalten sich viele andere neu, um sich dem Bestehenden anzuschliessen, sodass das Leben des Organismus ein stetes Werden und Vergehen von Einheiten ist, die sich zu einer höhern Einheit zusammenfügen. Bei diesem Prozess dürfen wir nicht übersehen, dass sie sich dabei in allergenauesten und festesten Beziehungen auf einander verhalten, sodass das Vorhergegangene auf das Folgende, das Folgende auf das Vorhergegangene deutet. So deuten schon die ersten Teilungen des Pflanzenkeims auf die Art und Stellung späterer Blätter, die Blätter auf die Art und Stellung der Blumenkrone, und so zeigt schon die erste Anlage einer Blüte die bestimmte Gliederung eines künftiges Gebildes. Denken wir nun in diese Gliederung der Zelleneinheiten, von denen eine jede eine Seele für sich ist, uns hinein, so verschwindet die Vorstellung von einem Sitze der Seele, welche blitzartig wie eine fremde Macht von dem Mittelpunkte des Zentralorgans in die

Entwicklung des Organismus eingriffe. Vielmehr wächst die Seelenthätigkeit, welche nichts anders ist als eine höhere ideelle Energie, mit der fortschreitenden Entwicklung des Organismus, jedoch nicht etwa parallel mit den chemischen und physiologischen Prozessen, sondern als der innere Ausdruck derselben, als aus den in Beziehung stehenden Kraftäusserungen hervortretende höhere ideelle Energie. Ist ja doch selbst die geringste chemische oder mechanische Wirkung zweier Atome nur möglich durch die allgemeine substantielle Wesensgemeinschaft oder durch den allgemeinen Rapport, in welchen die einzelnen Kraftäusserungen zu einander stehen. Hierbei ist jedoch noch folgendes zu berücksichtigen: Wir dürfen nämlich nicht das Resultat des Zusammenwirkens im rein mechanischen Sinne nehmen, etwa als die Resultante verschiedener Kraftäusserungen; denn abgesehen von vielen Widersprüchen, die sich an diese Auffassung knüpfen, bleibt ausserdem die Hauptschwierigkeit, dass doch die Resultante unerbittlich ein Subjekt verlangt, dessen Zustand oder psychische Erregung sie wäre. Vielmehr haben wir uns das Resultat des Zusammenwirkens folgendermassen zu denken: So wie wir hinsichtlich der Entwicklung des Keims angenommen haben, dass in dem Masse, als die Anzahl der verbindenden Teile und die Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen wächst, ganz neue Wirkungen hervorgehen können, die der Wechselwirkung zweier Kraftäusserungen nicht zukommen, d. h. die Idee sei gleichsam herausgewachsen wie die Idee eines Satzes aus den einzelnen Worten, ebenso können wir in der Annahme noch weiter gehen, indem wir behaupten, dass bei der Verschmelzung der einzelnen Zellen, von denen jede eine Seele für sich ist, dasselbe konzentrierende Verhältnis der Vielheit zur Einheit besteht, worauf im höchsten Sinne das Bewusstsein beruht.

Fünftes Kapitel.

Ist Bewusstsein und Seele identisch? d. h. geht das Wesen der Seele in Bewusstsein auf, oder nicht?

Ehe wir an die Beantwortung dieser Frage gehen, müssen wir nochmals den Begriff Substanz von dem monistischen Standpunkte beleuchten. Man kennt das Bestreben der menschlichen Natur, in allen sinnlichen Erscheinungen, deren Beständigkeit und

Regelmässigkeit ein gewisses Gesetz ahnen lässt, als Ursache dieser Folgerichtigkeit einen undurchdringlichen finstern Kern zu suchen. Alles, was wir wirklich verstehen, dem trauen wir nicht viel zu. Erst, wenn wir an einen Rest gekommen, über den wir nicht hinaus können, erst da glauben wir das wahrhaft Seiende, dem Gedanken Entgegengesetztes, das Reale gefunden zu haben. Auf dieselbe Weise kommen wir dazu, in unserm Innern ein unauflösliches Etwas zu suchen, zu dem wir die ganze Fülle des geistigen Lebens in abhängige Beziehung bringen und welches als das wahrhafte Seiende, als dem Denken entgegengesetzt aufgefasst wird. Denn, liesse sich das Wesen, oder das Reale im Gedanken ausdrücken, so wäre es ja wieder ein blosser Gedanke und nicht mehr Sache. Wäre es eine Qualität, so müsste die Qualtität etwas haben, dessen Qualität sie wäre; wäre es eine Kraft, so müsste die Kraft einen Träger haben, der sie ausübt; wäre es eine Idee, so müsste jemand die Idee haben, der sie denkt. Kurz, wie wir uns drehen und wenden, im Gedanken ist kein Raum für das Reale, sondern es muss als unauflöslicher Träger der hellen Züge der Erscheinungen gedacht werden. Allein wir haben schon u. a. nachgewiesen, dass durch den Versuch, einen Wirklichkeitsstoff zu fassen und erst aus ihm den ganzen Inhalt der Erscheinungen abzuleiten, wir für unser Verständnis nicht das geringste gewinnen. Zweitens, wenn wir bedenken, dass der eigentliche bestimmte Begriff von Realität eine bestimmte Weise von Existenz ist, der in unserm Denken vorangehen muss, so fällt diese Vorstellung von einem unauflöslichen finstern Kern als Realen, welcher der Träger aller Erscheinungen sein soll, in sich zusammen.

Von diesem Gesichtspunkte aus hat nun Kant und seine Nachfolger den Begriff des Ich, oder unseres bewussten geistigen Lebens mit dem Wesen der Seele selbst verschmolzen. Darin eben, wozu die Seele sich in ihrer Entwicklung entfaltet, schien ihm allein derjenige wesentliche Inhalt zu liegen, um den es allein zu thun sein kann. Nach Kant und seinen Nachfolgern kann das Bewusstsein oder die ganze Sphäre des bewussten Seelenlebens nicht als etwas heterogenes zu den Dingen hinzutreten, sondern es ist der Inbegriff der Dinge, und die angeschauten Dinge haben ausserhalb des Bewusstseins keine Existenz. Allein ist die Seele nichts anders als Bewusstsein, ohne eine Substanz, welche diese Prozesse trägt, so liegt die Auffassung nahe, dass das Bewusstsein nichts anders sei als die Resultante der im Organismus vor sich gehenden chemischen

und mechanischen Prozesse, wodurch wir dem Materialismus huldigen. Ferner, wer bürgt uns dafür, dass in dem Teile der Entwicklung ihres bewussten Lebens, den wir kennen, auch wirklich die ganze Tiefe des Wesens der Seele zur Entfaltung kommt? Von dem im ersten Kapitel entwickelten Standpunkt über das Wesen der Dinge, wonach unter Wesen der umfassende Grund des Kreislaufes der nach bestimmten Regeln erfolgenden Umformungen und Umgestaltungen eines Dinges zu verstehen sei, oder die Gesamtenergie eines realen Wesens, welche in einem gegebenen Zustande desselben unveränderlich und unüberschreitbar bleibt, aber verschiedentlich sich verteilen kann, löst sich die Frage über das Verhältnis von geistigem, bewusstem Leben und dem Wesen der Seele folgendermassen: Wir dürfen weder in unserm Innern ein finsteres, unauflösliches Etwas als Träger des geistigen bewussten Lebens annehmen, noch das bewusste geistige Leben mit dem Wesen der Seele ganz verschmelzen. Vielmehr sehen wir das Wesen der Seele nicht erschöpft durch eine Handlung oder durch eine Reihe von Handlungen des bewussten geistigen Lebens, sondern wir sehen ihren Inhalt in dem vollen Sinne, den sie auf verschiedenste Weise und durch die verschiedensten Formen der Entwicklung verwirklicht. So wie Fühlen und Wollen, Lust und Unlust nur innere Erlebnisse sind, für welche zwar unser bewusstes Denken, indem es ihnen zusieht, wohl Namen findet, ohne jedoch den Unterschied, der sie selbst vom Denken unterscheidet, durch Formen des Denkens jemals begreiflich machen zu können, ebenso können wir uns gewisse Regionen und Entwicklungen des Seelenlebens denken, die zwar erlebbar sind, für welche jedoch die Formen des Denkens fehlen.

Sechstes Kapitel.

Über das Verhältnis von Leib und Seele.

Unter manchem Umständlichen, mit dem sich die Physiologie herumträgt, steht die Lehre von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele, oder die Lehre von dem Zusammenhange leiblicher Prozesse und seelischer Erscheinungen. Seit dem sich die Erfahrung aufgedrängt hat, dass kein psychischer Prozess zustande kommt, ohne an leibliche Organe geknüpft zu sein, dass ferner von der dauernden

oder wechselnden Beschaffenheit dieser leiblichen Unterlage die Intensität, Stärke und Vollkommenheit der psychischen Prozesse abhängig ist, musste die psychologische Aufgabe entstehen, zu erforschen, was das innere Kausalitätsverhältnis zwischen Seele und Leib oder zwischen bewussten und bewusstlos bleibenden Zuständen des Organismus sei. Unsere Empfindungen wechseln mit den wechselnden Erregungen unserer Sinnesorgane; andere Gefühle und Strebungen entstehen nur, wenn äussere Einflüsse oder die eigenen stetigen Umwandlungen der lebendigen Thätigkeit unserem Körper veränderte Stimmung gegeben haben. In der weitesten Ausdehnung finden wir die Lebhaftigkeit, die Regsamkeit unseres Gedankenlaufes an die Schwankungen der körperlichen Zustände geknüpft bald durch sie begünstigt, bald durch sie geschmälert und gehemmt. Alle diese Thatsachen beweisen, dass die Veränderungen körperlicher Elemente ein Reich von Bedingungen darstellen, an welchen Form und Inhalt unserer inneren Zustände mit Notwendigkeit hängt. Es musste daher die psychologische Aufgabe entstehen, zu erforschen, was das innere Kausalitätsverhältnis sei zwischen Seele und Leib oder zwischen bewussten und bewusstlos bleibenden Zuständen unseres Organismus. Die Thatsache dieses psychologischen Zusammenhanges lässt uns auf den ersten Anblick zu einem Schluss verleiten, dass Dasein und Form unserer geistigen Zustände nur als eine Resultante aus den leiblichen Prozessen hervorgeht (Materialismus). Allein ein weiterer Blick auf die Natur dieses Zusammenhanges zeigt uns die weite Kluft, die zwischen dem scheinbar zeugenden Grund und der angeblichen Folge besteht. Alles, was den materiellen Bestandteilen der äusseren Natur oder denen unseres eigenen Körpers begegnet; alles, was ihnen als einzelnen oder als mannigfach verbundenen zustossen kann, dieses alles ist völlig unvergleichbar mit der eigentümlichen Natur der geistigen Zustände, mit den Empfindungen, Gefühlen und Strebungen, die wir thatsächlich auf sie folgen sehen und irrtümlich aus ihnen entstehen zu sehen glauben. Keine vergleichende Zergliederung würde in der chemischen Zusammensetzung eines Nerven, in der Lagerungsweise und der Beweglichkeit seiner kleinsten Teile den Grund entdecken, warum eine Schallwelle, die ihn mit ihren Nachwirkungen erreichte, in ihm mehr als eine Änderung seiner physischen Zustände hervorrufen sollte. Auf der Anerkennung dieser völligen Unvergleichbarkeit aller physischen Vorgänge mit den Ereignissen des Bewusstseins hat von jeher die

Überzeugung von der Notwendigkeit geruht, eine eigentümliche Grundlage für die Erklärung des Seelenlebens zu suchen. Nun giebt es noch einen zweiten Weg, um dieses Kausalitätsverhältnis zwischen Seele und Leib zu erklären. Wir können nämlich in der Materie ein doppeltes Leben annehmen, 1. nach aussen als mechanische Wirkung erscheinend, 2. innerlich den Wechsel seiner Zustände empfindend und mit Strebungen die Wirklichkeit begleitend. Wir können in den körperlichen Elementen einen Schatz inneren Lebens annehmen, der unserer Aufmerksamkeit sonst entgeht und nur in unserm geistigen Leben Gelegenheit zur Äusserung findet. Allein auch diese Auffassung führt uns nicht auf den richtigen Weg. Denn, da in demselben Stoff die Eigenschaften der Materie und der Geistigkeit unableitbar auseinander vereinigt sind, so würde es doch nicht zu erklären sein, wie ein mechanischer Prozess einen geistigen nach sich ziehe. Denn der Umstand, dass der materielle Vorgang in dem Stoffe eine geistige Natur schon vorfände und dieselbe weckte, ist zur Erklärung nicht hinreichend. Dass dasselbe Subjekt der Träger der beiden Eigenschaften ist, das erklärt die Thatsache ebenso wenig, als wenn verschiedene Subjekte die Träger wären. Die dritte Möglichkeit zur Erklärung des Verhältnisses und die auch unserm Standpunkte am meisten entspricht ist die, dass Leib und Seele nur die doppelten Erscheinungswesen einer ideellen Energie ist; „Leib", wie diese Energie als unbewusst, „Seele", wie sie sich als bewusst kundgiebt. Materie oder Stoff ist eine durchaus unbestimmte Abstraktion, lediglich Vorstellung. Wir wissen nicht, was Materie ist und werden es auch nie erfahren, weil Materie, Stoff als solche gar nicht existieren. Wir wissen daher ebenso wenig, was sein Gegensatz „Immateriell" bedeute. Beiden Begriffen müssen wir vielmehr dasjenige entgegensetzen, was nur durch die äusseren Sinne erfahren wird, das „Sinnenfällige" demgegenüber, was nur dem Bewusstsein zugänglich ist. Erst hierdurch ist eine feste Grenze gezogen zwischen den zwei Gebieten. Hierdurch können wir sowohl der spiritualistischen Auffassung der Zweiheit von Leib und Seele, als auch der materialistischen, der die Wirkungen mechanischer Wesen als das einzig Reale gilt, entgegentreten.

Siebentes Kapitel.

Das Bewusstsein und das Unbewusste.

Wenn wir aus der Fülle von Ansichten, welche seit Hegel über den Begriff des Unbewussten aufgestellt worden sind, das Facit ziehen, so können wir sie in drei Gruppen ordnen: I. Aus dem Hegel'schen Gedankenkreis hervorgegangene Denker erkennen an die Unbewusstheit der Vorstellung als Inhalt und An-sich des Seins. Das Unbewusste erscheint als die Hegel'sche Idee im Zustand des An-sichs und des Anders-Seins in ihrer Naturentlassung. Die Zurückführung der Energie der Seinsbewegung und der Initiative der Weltsetzung auf das Prinzip des Willens wird verworfen. Der Wille ist bewusster, psychischer, sekundärer Vorgang. II. Aus dem Schopenhauer'schen Gedankenkreis hervorgegangene Denker anerkennen den unbewussten, blinden Willen als psychisches Grundprinzip sowohl, als auch als das An-sich des All-seins und die essentielle Unbewusstheit der Natur. Die unbewusste Vorstellung aber wird von ihnen mit dem Begriff Bewusstsein identifiziert. III. Nach der dritten Ansicht wird sowohl der unbewusste Wille als die unbewusste Vorstellung verneint; beide sind nur Momente des bewussten Geistes. Für unsern Standpunkt, wonach sowohl das Unbewusste, d. h. die mechanischen, chemischen und physiologischen Prozesse als auch die geistigen Erscheinungen des Lebens nur zwei Seiten einer ideellen Energie sind und hinsichtlich dieses höheren Begriffes eines sind, kann es nur darauf ankommen nachzuweisen, 1. dass die bewusstlosen Prozesse im Organismus den höchsten Grad von Ähnlichkeit haben mit den bewussten geistigen Erscheinungen des Lebens; 2. dass diese beiden Gebiete in einem gewissen Verhältnisse stehen.

Der Zustand des Unbewussten ist durchaus nicht als direkter Gegensatz des Bewusstseins aufzufassen, d. h. als blos Dingliches, der Vorstellung Unzugängliches. Vielmehr haben wir uns das Unbewusste als ein Denken in Formen anzusehen. Sagte doch bereits Schelling von dem Walten der Natur überhaupt: „Alle Bewegung und Thätigkeit, alle Lebensregung, auch die der Natur, sei nur ein bewusstloses Denken oder geschehe in der Form des Denkens. Jemehr in der Natur das Gesetzmässige sich zeige, desto geistiger erscheine ihr Wirken und die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein,

Kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöse.“ Das Bewusstsein ist nicht eine eigentliche Macht, welche nach eigenen Gesetzen und Formen Vorstellungen entwirft. — Vielmehr ist Bewusstsein nur die Form der Vorstellungen, d. h. sie begleitet nur gewisse reale Zustände und Veränderungen der Seele. Diese Form ist nichts anderes als das Resultat der durch die zentralisierte Materie gesteigerten ideellen Energie. Bergmann und Ulrici sprechen von unbewussten Empfindungen, die erst dadurch bewusst werden, dass die Reflexion sich darauf richtet. Empfindung und Gefühl sind einerseits ursprünglicher und unmittelbarer Inhalt des Bewusstseins; andererseits kann kein Bewusstsein entstehen, ohne dass es einen Inhalt hat, einen Gegenstand zur „Kunde“, ein Etwas für sein Wissen, und so folgt daraus, dass die Empfindungen dasein müssen, bevor ein Bewusstsein von ihnen geben kann . . . . . ihre Entstehung fällt mithin nicht nur vor das Bewusstsein, sondern als Bedingung seines Ursprungs so völlig ausserhalb desselben, dass wir auch durch Schluss und Folgerung nichts von ihr zu vermitteln vermögen“ („Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen“). Richten wir unsern Blick etwas schärfer auf die Geschichte alles unbewussten organischen Lebens, so auf das geheimnisvolle stille Fortbilden der Pflanzenwelt, oder auf das unruhige bewegte Leben und Treiben der Tierwelt, so werden wir leicht die Prozesse des bewussten Lebens in dem unbewussten Bilden der organischen Natur in ähnlichem Masse wiederholt finden; ein deutlicher Beweis, dass beide Gebiete, das Unbewusste und die bewussten geistigen Erscheinungen des Lebens hinsichtlich des höhern Begriffes der ideellen Energie e i n e s sind. Schon die Zelle hat die Eigenschaft, dass sich aus ihr neue gleichartige Zellen wieder entwickeln, welche an Stelle der andern treten und in welchen die Wirkungen der Aussenwelt durchaus nicht aufgehoben werden, sondern konstant erhalten bleiben und sich zu den neuen hinzutretenden Wirkungen hinzusummieren. Dieses Verharren der früheren Eindrücke ist sehr ähnlich dem Gedächtnisprozesse. Ferner werden wir in jeder Regung und in jeder Form des organischen Lebens finden, dass da etwas verborgen liegt, wodurch zurückgedeutet werde auf ein Vergangenes und wodurch vorbedeutet werde etwas weiter sich Bildendes, etwas Zukünftiges. So deuten die ersten Teilungen des Pflanzenkeimes auf die Art und Stellung späterer Blätter, so die Blätter auf die Art und

Stellung der Blumenkrone, und so zeigt schon die erste Anlage der Blüte die bestimmte Gliederung eines Gebildes, aus welchem bei ihrem Lebensanfange die ganze Pflanze hervorging, und welches ihr, obwohl unbewusst, doch so gut im Gedächtnisse geblieben ist, um es auf ihrer Lebenshöhe wieder ganz zu reproduzieren, d. h. des Samenkornes. Beobachten wir das Leben weiter, so sehen wir, es müsse durchaus in seiner Fortstrebung eine gewisse unbewusste Erinnerung von dem vorhanden bleiben, was früher vorhanden war, sonst erklärte sich nicht, wie auf der Spitze einer Entwicklung nach mannigfaltig durchlaufenen Phasen etwas wiederkommen könne, gerade so wie der Keim gestaltet war, von welchem die Bildung begann, z. B. das Ei oder das Samenkorn. Und wiederum erkennen wir, es müsse eine bestimmte, wenn auch unbewusste Vorahnung von dem in ihm leben, wohin sein Bildungsgang sich richten soll; sonst wäre der sicher fortschreitende Gang, das regelmässige Vorbereiten mancher Erscheinungen, die an sich nur Durchgangsperioden bilden können und selbst immer höheren Zwecken sich unterordnen, ganz unerklärlich. Je bestimmter man erkennt, dass mit einer ausserordentlichen Festigkeit das Nachgefühl des vorher Dagewesenen und das Vorgefühl des Kommenden sich hier unbewusst ausspricht, desto mehr muss man die Überzeugung gewinnen, dass alles, was wir im bewussten Leben, Gedächtnis, Erinnerung nennen, noch gar weit zurückbleibe hinter der Festigkeit und Sicherheit, mit welcher in der Region des unbewussten Lebens dieses Erinnerungs- und Wahrnehmungsvermögen noch ohne alles Bewusstsein einer Gegenwart sich geltend macht. Wenn in niederen Tieren die verloren gegangenen Gliedmassen sich auf das Vollkommenste, gleichsam nach dem in unbewusster Erinnerung festgebliebenen Bilde der verlorenen wieder erzeugen, wenn in dem zuerst nur mikroskopischen menschlichen Ei während seiner allmählichen Entwicklung zum reifen Menschen das Bild der menschlichen Organisation überhaupt, ja der mütterlichen oder väterlichen Organisation insbesondere dergestalt durch Reihen von Jahren unvergessen bleibt, dass immer mehr und mehr das Bild jenes ersten Stammes zuletzt wirklich deutlich hervortritt, wenn das ein Jahrtausend trocken aufbewahrte Samenkorn die Gestalt der Pflanze, von welcher es stammt, mit der Deutlichkeit festhält, dass es dieselbe, sobald Feuchtigkeit, Nahrung und Wärme geboten werden, mit allen Einzelheiten des mikroskopischen Zellenbaues

wieder darzustellen vermag, so ist ein unbewusstes mächtiges Nachgefühl des vorher Dagewesenen gar nicht zu verkennen. Wenn andernteils während der Embryo noch von der Atmosphäre, in welche er später eintreten soll, nicht die mindeste Ahnung haben zu können scheint, in ihm doch schon mit grösster Vollständigkeit das wunderbare Gewebe des Lungenbildes vorbereitet wird, in welches diese Atmosphäre doch erst nach der Geburt eindringen soll, wenn die Samen so vieler Pflanzen ihre Flugwerkzeuge, durch welche späterhin vom Winde fortgetragen, sie sich verbreiten sollen, schon lange zuvor innerhalb des Samenbehälters an sich ausbilden, so deutet dieses alles wieder die Macht des Vorgefühls des Kommenden, welches sich hier unbewusst ausdrückt.

Dies alles ist von unserm Standpunkte leicht erklärlich. Denn eben, weil jede Vergangenheit und jede Zukunft des lebenden Organismus integrierende Teile eines Ganzen, nämlich Bruchteile der ideellen Energie sind, so müssen sie auch stets in der allergenauesten Beziehung aufeinander sich verhalten, das Vorhergehende muss auf das bestimmteste auf das Folgende und das Vorhandene ebenso auf das Vergangene deuten. Die eigentliche Gegenwart, d. h. das Finden eines wahren Haltepunktes zwischen Vergangenheit und Zukunft, ist erst im bewussten Geiste möglich.

Eine weitere Ähnlichkeit zwischen dem unbewussten Treiben in der mechanischen und chemischen Welt und den bewussten Erscheinungen des geistigen Lebens ist das Gesetz der Assimilitation. In dem Gebiete des Unbewussten herrscht bekanntlich das Gesetz des Aufgehens des Niedrigern in dem Höhern. So wird z. B. die mineralische Natur von der Pflanze assimiliert und in einen höhern Wirkungskreis erhoben. Die Pflanzennatur wird von dem tierischen Organismus vorbereitet und zur Tierwelt erhoben; diese endlich zur intelligenten Natur. Und wenn eine niedrige Natur in eine höhere erhoben wird, so entwickeln sich ganz neue und höhere Kräfte, als wenn sie sich selber überlassen wird. Denselben Prozess finden wir auch in der psychischen Welt. Wenn nämlich in irgend einem Individuum eine Reihe von Entwicklungsstadien stattfindet, so wird das höhere Entwicklungsstadium zwar etwas von dem niedrigern negieren, aber auch, insofern dasselbe vorhanden bleibt, mit erhöhen und veredeln. Wenn wir z. B. die höhere geistige Entwicklung die des Kindes betrachten, so werden wir uns leicht überzeugen, dass dasjenige, was bei einem reifen Menschen Verstand genannt wird, ein ganz anderes ist, als das,

was wir bei einem Kinde als Verstand bezeichnen. Wie der merkwürdige Bau des Organismus nur durch ein unzähliges, sich wiederholendes Setzen der einfachen mikroskopischen Zelle zu stande kommt, wobei der Prozess vor sich geht, dass, jemehr die Masse wächst, um so verschiedenartiger die Urteilchen sich verbinden und fortbilden, hier zu Nervenfasern, dort zu Muskelfasern, dort zu Knochenzellen, da zu Membranen und Drüsen werden, ebenso schreitet der Geist durch unzähliges, sich wiederholendes Setzen der einzelnen Vorstellungen vor, wobei der analoge Prozess stattfindet, dass immer die niedrigere Entwicklungsform von der höheren mit in die höhere Sphäre erhoben und veredelt wird. Je mehr nun die Masse der Vorstellungen wächst, um so mannigfaltiger werden die Kombinationen, Teilungen, Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten unter denselben und dem eigentlichen Ich. Von den in der Kindheit aufgenommenen Eindrücken, Vorstellungen und Ideen verschwindet augenscheinlich jede Spur, indem niemand sich in das Stadium der ersten Kindheit zurückversetzen kann, und doch sind die scheinbar in der Kindheit verloren gegangenen Eindrücke und Vorstellungen von grossem Einfluss auf die ganze spätere Entwicklung des Seelenlebens, entsprechend dem Wachstum des Organismus, welcher ebenfalls auf dem Aufnehmen und Assimilieren von Elementen beruht, die augenscheinlich ganz verschwinden. Auch hinsichtlich der Ausbildung der bestimmten Persönlichkeit und des Charakters findet eine deutliche Analogie zwischen dem Unbewussten und den bewussten geistigen Erscheinungen statt. So wie das Organische von dem Unbestimmten zum Bestimmten, von dem Weichen zum Harten erstarrt, ebenso bei der Bildung der Persönlichkeit. Der Geist des Kindes ist noch ganz unbestimmt, von keiner ausgeprägten Persönlichkeit, beweglich zu allem, dagegen der Geist des Greises sich bis zum Eigensinn verhärtet. Gewisse Geister erlangen schon frühzeitig eine gewisse Starrheit und Festigkeit, sodass sie nicht mehr bildungsfähig sind, während gewisse Geister, welche fortwährend eine gewisse Beweglichkeit behalten, immer neuen Umwandlungen entgegen gehen, stets nach vorwärts streben. Fast dieselben Erscheinungen finden wir auch in der Pflanzenwelt vertreten. So giebt es Pflanzen, die ihr Wachstum auf einem gewissen Punkte abschliessen und unter keiner Bedingung einer weiteren Entwicklung fähig sind, während viele andere, die, je länger sie leben, desto mehr sie sich ausbreiten

und fortbilden. Diese Analogien zwischen dem Unbewussten und den bewussten Erscheinungen des geistigen Lebens deuten mit hoher Wahrscheinlichkeit darauf hin, dass die beiden Gebiete hinsichtlich des höhern Begriffes der ideellen Energie eines sind.

Da die ideelle Energie während der ganzen Entwicklung des Organismus sowohl, wie in jedem Lebensstadium mit einem unüberschreitbaren Mass von Kraft arbeitet, so erklärt es sich nach dem Prinzip der Erhaltung der Energie, dass Bewusstes und Unbewusstes, oder das rein Bildende, die Gliederung des Organismus und das Erzeugen des Bewusstseins in umgekehrter Proportion stehen, d. h. je ausschliesslicher die Kraft auf das Erzeugen und die Gliederung des Organismus verwendet wird, desto mehr sie der das Bewusstsein erzeugenden Funktion entzogen wird. Denken entkräftet; der kindliche, im Wachstum begriffene Organismus kann nicht der Träger energischer und reiflicher Thaten der Intelligenz sein. Im embryonischen Zustande, wo die ganze Kraft ausschliesslich auf das Bilden und Erzeugen des Organismus sich konzentriert, ist daher das Bewusste noch auf dem Nullpunkte. Ferner erklärt sich daraus, dass Bewusstes und Unbewusstes nur zwei Seiten einer und derselben indeellen Energie sind, die Thatsache, dass die blosse bewusste Vorstellung Einwirkungen äussere auf die Bildungskraft des Organismus. Der Gebrauch meiner Glieder gehört in das Gebiet des Bewussten, die Bildung derselben in das Gebiet des Unbewussten oder der Bildungskraft. Ferner erklärt sich der Umstand, dass bei den niedersten Organismen, wo der Unterschied zwischen Einzelzelle und Individuum noch nicht ausgeprägt ist, nur des Ablösens einer oder mehrerer Urzellen bedarf und die Einzelzellen verhalten sich wie das Individuum. Die ideelle Energie ist hier in der Einzelzelle wie im Individuum im gleichen Grade ausgeprägt. In den höheren Lebenskreisen dagegen, wo die ideelle Energie viel höher ausgeprägt ist als in der Einzelzelle, kann eine Einheit unmöglich den ganzen Organismus herstellen. Aus dem Umstande ferner, dass objektive Empfindung oder das Unbewusste und die begleitende Form des Bewusstseins zwei Seiten einer und derselben ideellen Energie sind, erklärt sich die Thatsache des Zusammenfallens von Objekt und Subjekt in unserm Selbstbewusstsein, indem auch das Objektive der unmittelbare Reflex von der ideellen Energie ist. Endlich ergiebt sich aus dem Umstande, dass die Realität des Seelenlebens nicht beeinträchtigt

wird durch den Mangel an Bewusstsein mit Konsequenz der psychologische Satz von der Enge des Bewusstseins oder, dass der Umfang des bewussten Lebens viel ärmer ist als der Umfang des unbewussten. Da nämlich die bewussten realen Veränderungen und Zustände unserer Seelenthätigkeit einen viel höheren Grad von Energie nötig haben als die unbewussten, so ist nach dem Gesetze der Erhaltung der Energie der Umfang des bewussten Seelenlebens daher viel kleiner als derjenige des unbewussten.

Achtes Kapitel.

Von dem ersten Entstehen des Bewusstseins.

Wenn wir über das erste Enstehen des Bewusstseins Untersuchungen anstellen, so dürfen wir durchaus nicht glauben, den Anfangspunkt der Manifestation des Bewusstseins selbst finden zu können. Denn bekanntlich ist gerade dieser wichtige Vorgang unseres Lebens in das tiefste Dunkel gehüllt. Wir mögen noch so aufmerksamen Geistes zurückdenken, uns der frühesten Empfindungen unserer Kindheit zu erinnern suchen, immer wird die Art, wie das Bewusstsein in seinen frühesten Äusserungen sich zu erkennen giebt, sich unserer Vorstellung entziehen. Vielmehr wollen wir nur die Thatsachen eines vorhandenen Bewusstseins aufsuchen, um aus diesen auf die ersten Bedingungen der Entstehung des Bewusstseins zu schliessen.

Dass etwas von der Aussenwelt affiziert werde und auf diese Erregung reagiere, das kann vollkommen ohne Bewusstsein geschehen. Alles wirkt aufeinander und wird unter gewissen Bedingungen durch Einwirkungen zur Gegenwirkung bestimmt, und es zeigt sich eben dadurch als ein integrierender Teil eines unendlichen kosmischen Organismus. Das Bewusstsein kann dabei durchaus fehlen. Die Möglichkeit irgend einer Art von Bewusstsein ruht daher zu allererst darauf, dass zwischen dem Aufnehmen der Einwirkung und dem Hervortreten der Gegenwirkung ein Mittleres, ein die Idee des Individuums unmittelbar Repräsentierendes sich offenbart, welches wir dann Gefühl, Gemeingefühl und im höhern Grade Selbstgefühl

nennen. Diese Stufe steht dem Unbewussten noch sehr nahe; die Vorstellungen verschwimmen noch nebelhaft ineinander; die Vorstellung von Subjekt und Objekt unterscheiden sich auf dieser Stufe des Gemeingefühls noch sehr wenig voneinander. Das Gefühl ist der Boden, auf welchem sich alle anderen Seelenthätigkeiten aufbauen. Alles, was in der Nacht des Unbewusstseins unserer Seele in uns bildet, schafft, thut und leidet, alles, was dort sich regt, nicht bloss an eigenem Organismus sich kund gebend, sondern ebenso, was angeregt wird von Einwirkungen der Aussenwelt, alles dieses klingt aus dieser Nacht des Unbewussten auf eine gewisse Weise in das Licht des bewussten Seelenlebens und diese Mitteilung des Unbewussten an das Bewusste nennen wir Gefühl. Gefühl, diese ganze eigene Färbung der bewussten Seele, welche gleich den bewussten Vorstellungen, sich in dem selbstbewussten Geiste einverleibt und fortlebt, es ist unbedingt der erste Strahl, die erste grosse Seelenrichtung aus dem Reiche des Unbewussten in das Reich der bewussten geistigen Erscheinungen. Was nützt uns das Reich der Erkenntnis oder unsere Beziehung zur Aussenwelt ohne Gefühl? Ohne Gefühl würde uns jeder Beweggrund fehlen, die gewonnenen Vorstellungen der Aussenwelt für mehr als für das gleichgiltige Gemälde eines Wesens zu nehmen, das irgendwo vorhanden wäre, ohne dadurch zu einem Selbstbewusstsein zu gelangen.

Die zweite unerlässliche Bedingung zur Entwicklung des Bewusstseins ist das Vorhandensein und Einwirken einer Aussenwelt auf den Organismus. Ein vollkommen isoliertes Lebendiges wird nie zum Bewusstsein gelangen. Erst dadurch, dass ein Äusseres den Organismus affiziert, erst dadurch, dass in ihm eine Anregung stattfindet, er Impressionen erhält und darin unmittelbar erkennt, dass diese Impressionen nicht aus dem selbsteigenen innersten Leben hervorgingen, entsteht die erste unmittelbare Empfindung davon, dass ein Äusseres vorhanden sei, dass ein gewisser Gegensatz bestehe zwischen Äusserm und Innerm. Wenn also die Welt des Gefühls auf dem ganz Konkreten ruht und durchaus im Subjektiven sich hält, so ist die Welt der Erkenntnis auf Abstraktion gegründet und in ihr strebt das Subjekt überall nach Objektivität und endlich zum ganz Allgemeinen. Da nun psychologisch feststeht, dass die mannigfaltigen Sinnesempfindungen selbst nur die wechselnden Formen eines einheitlich Sich-fühlens in jenem Wechsel sind, so haben wir Grund, anzunehmen, dass die erste Stufe des Bewusstseins, das Gemeingefühl,

den Grund der Thatsache der Einheit des Bewusstseins bildet, sowie auch der Entwicklung des Selbstbewusstseins.

Helmholtz hat nachgewiesen, dass nicht nur zwischen der Sinneserregung in den peripherischen Nerven und der zum Bewusstsein gelangenden Empfindung ein Zeitinterval verläuft, sondern dass zwischen dem Eintreffen des Empfindungsreizes im Gehirn und dem Bewusstwerden desselben gleichfalls ein Zeitraum verlaufe, demnach sind zur Entstehung einer bewusstwerdenden Empfindung drei Bedingungen nötig: 1. der peripherische Nevenreiz; 2. das Gelangen dieses Reizes in das Zentralorgan, wo der Sitz der Empfindung ist; 3. die Umsetzung des in das Zentralorgan gelangten Reizes in einen bewussten Empfindungsakt. Dieser dritte Akt kann unmöglich lediglich als Resultat der äusseren Reaktionen sein, sondern muss unbedingt als Resultat eines auf den empfangenen Reiz reagierenden Kraftwesens gedacht werden. Hiernach ist physiologisch bewiesen, dass die bewussten geistigen Erscheinungen des Lebens keineswegs lediglich ein Produkt der chemischen und mechanischen Elemente sind, oder dass nicht das Gehirn die Beherrscherin der Seele ist, sondern umgekehrt, dass die sich entfaltende höhere ideelle Energie der Urgrund der Entwicklung des seelischen Systems ist, nicht aber so, als stände die ideelle Energie über dem Organismus und schreibe ihm in seiner Entwicklung Gesetze vor, sondern als der Ausdruck der als Aktionen im Rapport stehenden Kraftäusserungen. Dieselbe ideelle Energie ist es, welche sich in der Natur des Unbewussten als die chemischen und mechanischen Prozesse kundgiebt und in ihrer höheren Entfaltung als die bewussten Erscheinungen des geistigen Lebens.

Neuntes Kapitel.

Objektivität der Empfindung.

Welche objektive Bedeutung haben wir der Empfindung beizulegen? Das steht einmal fest, dass Empfindungen auf keinen Fall die Qualitäten der äussern Natur abbilden. Vielmehr müssen wir von der objektiven Welt alles in Abzug bringen, was dem Inhalt der Sinnesempfindungen angehört. Das äussere Universum

ist weder dunkel noch hell. Was dagegen ihm gemeinsam ist mit dem Wesen des Geistes, sind die allgemeinen Existenzialbedingungen, Ausdehnung und Dauer und Kausalität, nach welcher jeder Wirkung eine proportionale Ursache zu Grunde liegt. Und deshalb haben wir das Recht, von jenen verschiedenartigen, aber gesetzlich geregelten Empfindungsinhalten zurückzuschliessen auf ein entsprechendes Verhältnis der realen Wesen.

Die Physik lehrt nun, dass die qualitativen Unterschiede unserer Empfindungen auf dem quantitativen Unterschiede der äussern Einwirkungen beruhen. Allein dabei wird die berechtigte Frage übersprungen, ob diese quantitativen Unterschiede ein Letztes, nicht weiter zu Erklärendes seien, oder ob sie nicht der Ausdruck innerer qualitativen Zustände und Veränderungen sind. Helmholtz nimmt den Standpunkt ein (Allgem. Monatsschrift 1853, Abhandlung über Goethes naturwissenschaftl. Arbeiten), unsere Empfindungen geben uns zwar Nachricht von der Welt, allein sie sind nur Symbole und entsprechen dieser nur so wie etwa Schriftzeug und Wortlaut.

Allein blieben wir bei dem Begriffe der Bewegung als dem letzten nicht weiter zu erklärenden Faktum stehen, so wäre jede Vorstellung ausgeschlossen, als wäre durch die Sinnesempfindung irgend eine Eigenschaft der erregenden Objekte ausgedrückt, und die bekannte Frage entstände dann wieder, wie es denkbar sei, dass lediglich quantitative Verhältnisse innerhalb unseres Sinnesapparats in qualitative Unterschiede sich verwandeln können. Haben wir aber den Standpunkt ins Auge gefasst, dass wir zwar über den Begriff der Bewegung nicht hinaus kommen können nur, soweit wir im Bereich der Messung und Berechnung bleiben, während von dem metaphysischen Standpunkte Bewegung oder Kraftäusserung nur Ausfluss einer höheren ideellen Energie ist, die nicht in Bewegung zu suchen ist, so würden von dem monistischen Standpunkte zum Zustandekommen einer Empfindung folgende drei Faktoren nötig sein: 1. die innern Naturen der Dinge, die aufeinander wirken; 2. die innern Zustände, in denen sie sich augenblicklich befinden; 3. die Beziehungen, die zwischen ihnen obwalten, indem die Dinge nicht als selbstständige, als für sich in der Luft schwebende betrachtet werden können, sondern als Teile eines Systems oder einer substantiellen Wesensgemeinschaft. Hiernach würde die Verschiedenheit in der Bewegung auf eine innere Verschiedenheit in der ideellen Energie zurückzuführen sein. Äussere

Bewegung ist demnach nur das Merkmal für innere Zustände. In diesem Sinne kann man wohl von einer Objektivität der Empfindung sprechen, insofern nämlich nicht die Bewegungsunterschiede in letzter Instanz es sind, die die qualitativen Unterschiede in den Sinnesempfindungen veranlassen, sondern die spezifischen innern Verhältnisse der uns erscheinenden Dinge. Schon Leibniz, erfüllt von den grossen Gedanken einer allumfassenden Harmonie, stellt eine Analogie auf zwischen Empfindung und der sie erzeugenden Ursache. In der Art, wie Elypse und Parabel und Hyperbel, als verschiedene Projektionen des Kreises auf eine Ebene betrachtet, bei aller Verschiedenheit der Figuren doch noch in einer genauen und innerlich notwendigen Beziehung zum Kreise stehen, vermöge deren jedem Punkte desselben ein bestimmter Punkt in jedem jener drei Kegelschnitte entspricht, so ungefähr kann man sich die Korrespondenz der äusseren Ursachen und Empfindungen denken. Auch von dem monistischen Standpunkte aus sind die Körper nicht erst Massen und dann wirken sie, sondern erst nach der Masse ihrer Wirkungen heissen sie bestimmte Massengrössen und aus demselben Grunde sind wir berechtigt, auch die Seele in demselben Augenblicke Masse zu nennen, in welchem sie ein bestimmtes Maass von Wirkungen ausübt. Die zwischen den Elementen stattfindende Bewegung Stoss und Druck, ist nur die äussere Erscheinung auf dem Schauplatz, hinter dem der übersinnliche Vorgang des Wirkens stattfindet, sodass eine Trennung zwischen Geist und Materie gar nicht stattfindet. Lotze gebührt das Verdienst, auf die Bedeutung der inneren Beziehungen zwischen den äussern Ursachern und den innern Empfindungen hingewiesen zu haben. (Mikrokosmos Bd. II S. 177). Die unwillkürlichen Lust- und Unlusterregungen, von denen unsere Sinnesempfindungen begleitet sind, deuten auf einen ursprünglichen Wert oder Unwert, den die Dinge für uns haben. Dieses tiefere Verhältnis zwischen beiden wäre nicht möglich, wenn nicht in den äussern Dingen eine innere, uns verwandte Natur waltete. So gebührt Lotze das Verdienst, im Bewusstsein selbst das deutlichste Merkmal jener innern Beziehungen zwischen den äussern Ursachen und der innern Empfindung nachgewiesen zu haben.

Gefühl ist das unwillkürlich entstehende Verhältnis zwischen der Stimmung des Subjekts und dem äussern Objekte. Das Gefühl ist zwar an sich nur von subjektiver Bedeutung, aber sein

Veranlassendes ist stets ein objektives und das hieraus sich ergebende Gefühl ist das Zeichen des qualitativen Verhältnisses dieses Objektiven zu dem Innern des Geistes und seiner bleibenden oder wechselnden Stimmung. Und so ist das Gefühl gleichsam der Gradmesser der Harmonie, in welcher das Subjekt mit dem äusseren Objekte sich befindet.

Zehntes Kapitel.

Trieb und Wille.

Der Trieb ist selbst nach dem Materialismus das Grundmoment aller organischen Geschöpfe, alles Lebens. Wie das Leben des Unbewussten, so ist das Leben der bewussten geistigen Erscheinungen im Grunde genommen ein Triebleben. Der Begriff des Triebes ist wie der Begriff der Empfindung ein psychologischer Grenzbegriff, ein psychologisches Element, über den wir nicht hinauskommen. Jedoch soviel steht fest, das Bestehen des lebendigen Wesens durch eigene in ihm selbst motivierte Thätigkeit und Bewegung ist nichts anderes als jene Spontaneität, auf welche die organischen Prozesse hinweisen und welche auch die Physiologie als ein wesentliches Moment des Lebens hinstellt.

Jeder Trieb ist ein Trieb der Selbsterhaltung, denn jeder Trieb bezeichnet nur eine Thätigkeit, welche zum Bestehen des Lebendigen nötig ist. Allen organischen Kräften und Vermögen inhäriert ein Trieb nach Bethätigung ihrer selbst, der mit dem Streben der Selbsterhaltung in eins zusammenfällt. Es giebt kein Vermögen weder des unbewussten Lebens, noch der bewussten Erscheinungen des geistigen Lebens, welches nicht darnach strebte, sich zu äussern. Je notwendiger die Bethätigung zur Erhaltung des Ganzen ist, desto stärker der inhärierende Trieb. Wir unterscheiden ferner organische Triebe, z. B. Assimilation, Sekretion des Stoffwechsels, Blutumlauf, Nervenreizung u. s. w., welche auf Trieben der Selbsterhaltung beruhen, dann psychologische Triebe, z. B. der Trieb nach Gesichts- und Gehörempfindungen, Trieb nach Bewegung u. s. w.

Schon Joh. Müller bemerkt in seinem berühmten Buche der Physiologie: der Fötus führe bereits im Mutterleibe willkürliche

Bewegungen aus, noch bevor irgend ein Objekt ihn berühren, irgend eine Vorstellung von dem Erfolge der willkürlichen Bewegung sich gebildet haben kann. Alle die verwickelten Bedingungen, die ganze Zusammensetzung der Zustände, unter welchen bei Erwachsenen willkürliche Bewegungen eingeleitet werden, fehlen hier. Wie also werden die willkürlichen Bewegungen beim Fötus veranlasst? Joh. Müller giebt darauf die Antwort: „der Fötus bewegt seine Glieder anfangs nicht zur Erreichung eines bestimmten Zieles, er bewegt sie bloss, weil er sie bewegen kann". Es ist dies ein spontaner Trieb ohne Vorstellung, von den Wirkungen, die dadurch in den Gliedern hervorgebracht werden.

Nähere Begriffsbestimmung des Willens.

Wenn man von mancher Seite den Willen mit dem Streben oder Begehren zu identifizieren pflegt, so beruht diese Auffassung auf einem offenbaren Widerspruch. Denn diejenige Kraft, welche dem Triebe oder der Begierde sich widersetzt, kann doch unmöglich mit dem Streben oder dem Triebe selbst identifiziert werden. Die Triebe und Strebungen, mögen sie von ihren eigenen oder von leiblichen Bedürfnissen und Zuständen ausgehen, sind notwendig schon vorhanden, bevor sie in bestimmten Empfindungen und Gefühlen sich kundgeben und uns die Möglichkeit gewähren, sie uns zum Bewusstsein zu bringen. Jeder Willensakt dagegen ist nur ein Willensakt, sofern er von Bewusstsein begleitet und mit Bewusstsein gefasst ist. Nachdem uns die Triebe, Strebungen, Begehrungen zum Bewusstsein gekommen, können sie zwar insofern zu Willensakten werden, als ihre Befriedigung zum Inhalt eines Willensaktes gemacht wird. Die Triebe, Strebungen u. s. w. regen wohl das Vermögen zu überlegen und zu schliessen zur Thätigkeit an, aber ohne die Dazwischenkunft eben dieser Thätigkeit würde die Begierde unmittelbar die Glieder des Leibes zu ihrer Befriedigung in Bewegung setzen, der Trieb unmittelbar in Handlung übergehen. Die Willenskraft also, welche die zum Bewusstsein kommenden Strebungen und Begehrungen von dem Übergang in Handlung zurück hält, tritt demnach dem Begehrungsvermögen hemmend und beschränkend entgegen und kann daher unmöglich mit dem Trieb eins und dasselbe sein. Allerdings kann das Streben und Begehren so heftig die Seele affizieren, dass sie unmittelbar in

Handeln übergeht; so z. B. infolge eines Affekts. Allein in solchen Fällen findet gar kein Willensakt statt. Der Wille entsteht erst dadurch, dass wir uns selbst von unsern Trieben und Strebungen unterscheiden und bestimmter wissen, worauf sie gerichtet sind.

Manche haben wiederum den Willen dergestalt mit dem Erkennen für vereint erklärt, dass man beide zu trennen nicht für statthaft hielt. Schon John Locke hat den Willen als Selbstwahrnehmung bezeichnet. Wenn ich etwas will, muss in meinem Sensorium etwas vorgehen. Dieses Vorgehen muss wahrgenommen werden, es muss in die Sphäre des lebendigen Wissens treten, es muss sich zu einer Vorstellung gestalten. Jedes Wollen einer Bewegung muss sich an die Wahrnehmung oder Erinnerung einer Bewegung knüpfen. Von jemandem, der noch nie geschrieben und noch nie schreiben gesehen hat, werden wir kaum erwarten, dass er plötzlich den Willen bekomme, einen Brief zu schreiben. Ja es ist fraglich, ob wir überhaupt irgend eine Muskelbewegung wollen können, wenn wir nicht von dieser Bewegung vorher eine Nachricht bekommen haben. Gleichwie mit den willkürlichen Bewegungen muss es sich mit den willkürlichen Vorstellungen oder mit den willkürlichen Gedanken verhalten. Das Wollen eines Gedankens setzt die Möglichkeit voraus, diesen Gedanken wirklich aus sich selbst zu bilden, d. h. aus dem potentiellen Wissen auftauchen zu lassen. Im Wollen stellen wir uns vor, dass ein Prozess, der schon einmal abgelaufen ist, von dem etwas in dem potentiellen Wissen zurückgeblieben ist, noch einmal vor sich gehen wird. Ich kann auch nicht wollen, mir einen Satz vorzustellen, den ich total vergessen habe.

Auf diese Ansicht, wonach das Wollen mit dem Erkennen oder Vorstellen identifiziert wird, ist folgendes zu erwidern: Zunächst ist daraus, dass das Vorstellen oder Erkennen eine Bedingung des Wollens ist, noch auf keinen Fall zu folgern, dass beide eins sein müssen. Dann aber ergiebt sich ein verschiedenes Sein in dem Verhältnis der Erkenntnis zum Wollen deutlich genug dadurch, dass beide in ihrer relativen Höhe und Energie keineswegs einander als sich gleichstehende bedingen. Denn die Willenskraft kann bei derselben Erkenntnis sehr sinken, ein Erkrankter, ein von Blutverlust Erschöpfter wird nicht mehr dieselbe Willenskraft haben wie vorher, obwohl er noch derselbe Erkennende ist und die Energie des willkürlichen Wollens kann bei ganz gesunkener

Erkenntnis (z. B. in Wahnsinn) eine sehr gewaltige sein. Vielmehr ist der Akt der Erkenntnis nur das Bewusstwerden einer Bestimmtheit, der Akt des Wollens das Setzen einer Bestimmtheit. Der Akt des Verstandes ist nur insofern von dem Akte des Willens abhängig, als wir das Überlegen ganz fallen lassen können und uns nur den Impulsen unserer Neigungen überlassen.

Worin aber liegt dieser Impuls des Willens? In dem Vermögen des Urteilens kann offenbar der Impuls zum Wollen nicht liegen, da das blosse Vorstellen kein Wollen ist. Ebenso wenig kann dieser Impuls im Streben oder Begehren liegen, da, wie wir vorher gezeigt, der Wille gerade im Gegenteile, die Triebe, Begehrungen und Strebungen im Bewusstsein zurückhalten und aufheben kann. Der Impuls zum Wollen ist demnach weder in dem Vorstellungsvermögen noch im Begehrungsvermögen zu suchen, sondern, sowie die spontane Aktivität des Organismus, auf welche alle organischen Prozesse hinweisen und welche auch die Physiologen als ein wesentliches Moment des Lebens ansehen, den Antrieb zu ihrer Bethätigung in sich selbst trägt, so wie ferner das blosse Sich-bewegen-können, oder die blosse Fähigkeit die Ursache der ersten Bewegungen des Fötus ist -- und die Physiologen haben bis jetzt noch keine andere Ursache nachzuweisen vermocht ebenso muss der Impuls des höher entwickelten Willens, welcher nichts anderes ist, als die höhere Potenz der entwickelten ideellen Energie, welche mit der fortschreitenden Entwicklung des Organismus wächst, und zwar nicht als parallel mit den chemischen und mechanischen Prozessen, sondern als innerer Ausdruck derselben, den Antrieb zu seiner Bethätigung in sich selbst tragen. Denn die spontane Aktivität, die der Fötus in seiner ersten Bewegung bekundet, ist von der höher entwickelten Willensthätigkeit nur darin verschieden, dass zu der höher entwickelten Willensthätigkeit das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein hinzutritt, wodurch die Reflexion und die Erwägung entsteht. Die Physiologen können hiergegen nicht mehr einwenden, dass eine solche Thätigkeit eine unhaltbare sei, weil die Annahme einer solchen Thätigkeit mit der natürlichen Kausalität im Widerspruche stehen würde. Denn es macht offenbar keinen Unterschied, ob eine Kraft den Antrieb zu gewissen Bewegungen, d. h. einen Reiz für gewisse motorische Nerven aus sich selbst erzeugt, oder ob sie unter gegebenen möglichen Antrieben den

Reiz zu einem wirksamen für gewisse motorische Nerven verstärkt. In beiden Fällen ist sie es, die durch eine Veränderung in sich den Antrieb in Wirksamkeit setzt, den Reiz der motorischen Nerven hervorruft, oder doch seine Wirksamkeit bedingt, und somit ist sie die spontane selbstthätige Ursache der auf den Reiz erfolgenden Bewegungen der Gliedmassen. Wir erinnern nur daran, dass von unserm monistischen Standpunkte aus jede Veränderung, welche scheinbar durch äussere Einwirkung in einem uns erscheinenden Dinge entsteht, ihren nächsten Entstehungsgrund in ihm selbst habe und darum das Gepräge seiner Eigentümlichkeit jedes Ding in sich selbst trage, sodass von einer reinen Rezeptivität im Universum nicht die Rede sein kann. Mit vollem Rechte dürfen wir behaupten, dass jene spontane Aktivität des Organismus das Seitenstück und Abbild der Willenskraft der höher entwickelten ideellen Energie ist.

Elftes Kapitel.

Über das ewige Leben der Seele.

Bei dieser so einschneidenden Frage auf dem Gebiete des geistigen Lebens lassen wir alle jene theologischen und ethischen Postulate ausser Acht und beschränken uns nur auf das psychologische Moment. Das steht einmal fest, dass von dem dualistischen Standpunkt der Gedanke einer bewussten, persönlichen Fortdauer nur ein Postulat ist. Denn ein reiner, völlig entsinnlichter, über Zeit und Raum erhabener und doch individuell begrenzter persönlicher Geist ist im Denken und in der Vorstellung ein unvollziehbarer Begriff. Denn nach den Gesetzen des Denkens und Vorstellens ist die Bedingung aller Existenz an die Formen des zeitlichen und räumlichen Daseins geknüpft. Jede Möglichkeit persönlicher Fortdauer ist in tiefstem Dunkel gehüllt. Da nun ferner erfahrungsgemäss feststeht, dass alle Äusserungen und Bethätigungen der psychischen Kraft an die Mitwirkungen des Organismus gebunden sind, dass das Bewusstsein, die einzelnen Empfindungen und Perzeptionen

nicht selbstständig und für sich allein, sondern zusammen mit den Nervenfunktionen erzeugt werden, sodass mit dem Aufhören der Nerventhätigkeit auch das Bewusstsein schwindet, so erhebt sich mit Recht die Frage, wie ein entleibter Geist noch individuellen Bewusstseins fähig sei? Und so steht es um die Sache der Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit im Grossen und Ganzen; die wahren Hauptgründe dafür sind noch zu erbringen. Der Fehler liegt darin, dass man die Begriffe Seele und Leib als fertige und wohl bekannte Vorstellungen aus der gemeinen Erfahrung aufnahm, ohne zu bedenken, dass gerade diese beiden Begriffe einer tiefern Untersuchung bedürfen, ehe sie für weitere Schlüsse und entferntere Beziehungen brauchbar werden können.

Von unserm monistischen Standpunkte sind wir im Vorigen zu folgender Auffassung des Weltganzen gekommen, welche auch in Bezug auf das besondere Gebiet der Fortdauer von grosser Wichtigkeit ist. Nichts wahrhaftes Reales entsteht in der Zeit und vergeht in derselben, sondern es wechselt nur seine Beschaffenheit, was von dem Sinnenbewusstsein als Entstehen und Vergehen gefasst wird, welchen Schein aber die gründliche Erkenntnis beseitigt. Im phänomenalen, vergänglichen Dasein finden wir gerade die Gegenwart und die Gewissheit einer nicht phänomenalen unvergänglichen Welt. Ewig und unvergänglich ist die ideelle Energie, der in allen Erscheinungen sich selbst gleichbleibende Grund der Einheit und was wir mit dem Wesen bezeichnen; alles, was dagegen in der Zeit entsteht, d. h. alle die Umformungen und Umgestaltungen eines Dinges, die wir als Kraftäusserungen wahrnehmen, tragen an sich den Stempel der Vergänglichkeit.

Denken wir nur an die mathematischen Gesetze; die Idee eines Dreiecks, die Idee aller der sich an die Gestalt desselben anknüpfenden Gesetze und Vorstellungen ist unvergänglich; dagegen sind alle nur möglichen und wirklich gewordenen Dreiecke notwendig vergänglich. Auch im Pflanzenleben nehmen wir natürlich an, dass alle Eigentümlichkeiten und spätere Entfaltungen und Entwicklungen schon in der ersten Keimzelle begründet und vorbestimmt seien. Allerdings soll dieser Vergleich durchaus nicht auf vollständige Analogie Anspruch erheben. Denn in der Keimzelle ist schon eine Verbindung mannigfacher Elemente vorhanden, und Verschiedenheit der Keime wenigstens in der verschiedenen Lagerung der Elemente und Verbindung derselben

anzusehen seien, was doch bei der Immatrialität der Seele nicht der Fall ist. Allein auch die psychischen Erscheinungen oder die Seele sollen ja nur die höhere Entfaltung der ideellen Energie sein, und daher können wir von der Idee der Seele sagen, sie sei von vornherein ein eigentümliches Wesen, dessen charakteristische Natur selbst in den einfachsten und niedrigsten Äusserungen seiner Thätigkeit schon wirksam ist, obwohl ihre volle Bedeutung erst im Verlaufe des späteren Lebens scheinbar durch äussere Einflüsse deutlich hervortritt. Das Höchste und Eigentümlichste, was die Seele im Verlaufe ihrer Entwicklung erreicht, muss schon in dem tiefsten ursprünglichsten ihrer Natur als begründet gedacht werden. Diese ursprüngliche ideelle Energie nimmt aber im Laufe des Lebens, und zwar durch das äussere Leben an Energie zu. Ebenso wie die Assimilation der Elemente die Gestaltung des Unbewussten oder des Organismus erstarken und wachsen lässt, so lässt das Aufnehmen und Assimilieren von Vorstellungen und Ideen der äussern Welt die ideelle Energie, oder das persönliche Bewusstsein erstarken und wachsen. Ferner, so wie in den unbewussten Erscheinungen der organischen Prozesse alles, was wir leibliche Erhaltung und leibliches Wachstum nennen, nur durch ein stetes Zerstören und Neuschaffen erreicht wird, sodass die einzelnen aufgenommenen Elemente nicht bleibendes Eigentum des Leibes sind, ebenso geschieht das Heranwachsen der Energie des seelischen Organismus durch Zerstören und Neuschaffen. Neue Eindrücke, neue Gefühle, neue Willensakte drängen sich auf, dagegen werden eine Menge anderer Vorstellungen nicht mehr ins Bewusstsein zurückgerufen, werden vergessen; ebenso im Reiche des Gefühlslebens. Und so wird der geistige Organismus durch stete Umwandlungen immer auf derselben Basis der ursprünglichen ideellen Energie allmählich ein anderes Erscheinendes. Die tausenden von Gefühlen und Willensakten und Vorstellungen, welche aus unserm Bewusstsein völlig verschwunden sind, haben in unserm frühern Leben nur die Mittel dargestellt, an denen unsere Seele allmählich an Energie zunehme. Wenn nun auch alle die einzelnen Vorstellungen, Gefühle und Willensakte verschwunden sind, so sind sie doch nicht verschwunden hinsichtlich des Wachstums der Energie, denn sie haben das Wachstum der Unvergänglichkeit der Idee gefördert. Und hier haben wir einen deutlichen Beweis dafür, wie etwas zugleich ein Vergängliches und zugleich Ewiges sein

kann. Wenn auch alle die Vorstellungen des Geistes, an denen sich das Bewusstsein entwickelt und herangebildet hat, mit den vergänglichen Erscheinungen des Organismus der Vergänglichkeit anheimfallen, so ist damit nur bewiesen, dass die Art des Bewusstseins sich ändern könne, dagegen kann der Grund dieses Bewusstseins immerhin fortdauern.

Man pflegt dem Monismus den Vorwurf zu machen, dass damit die Substanzlosigkeit des Geistes behauptet werde, und dass Bewusstsein und Geist nur zu einer vorübergehenden Erscheinung herabgedrückt werde. Allein der Fehler dieses Einwands liegt darin, dass man gewohnt ist, in Substanz einen toten, unauflöslichen Kern zu suchen; dieser beharrliche, unauflösliche Kern soll es nun sein, dem die Fähigkeit zugeschrieben wird, in einer Reihe von einzelnen Wirkungen das Wesen darzulegen, ohne sich jedoch in diesen Einzelwirkungen zu erschöpfen. Allein wir haben schon oben dargethan, dass diese Annahme sowohl für den Zusammenhang der Dinge unter einander, als auch für den Kreislauf von Wirkungen eines jeden Dinges unfruchtbar ist. Vielmehr müssen wir analog der erscheinenden Welt, welche sich nach Analyse in lauter Thätigkeit auflöst, auch das Wesen dieser erscheinenden Welt als Thätigkeit auffassen, sodass die Veränderungen der Dinge nicht als äussere Beziehungen angesehen werden dürfen, wobei das Innere derselben oder der substantielle Kern unberührt bleibe, vielmehr wird das Ding von dem neuen Zustande vollständig getroffen.

Das Schwere für die Fassungskraft des Geistes bei diesem Gegenstande liegt hauptsächlich darin, dass der Mensch sich nicht nur sehnt zur Gewissheit der Ewigkeit seiner Seele, sondern auch der Ewigkeit des bewussten Geistes zu gelangen, da er sich sagen muss, dass alle jene Vorstellungen und Äquivalente von Vorstellungen, an denen sich das Bewusstsein herangebildet hat, mit dem Aufhören des organischen Leibes der Vergänglichkeit anheimfallen müssen. Auch hierbei wollen wir uns nicht begeben in die transcendenten Regionen eines unerforschlichen Jenseits; vielmehr haben wir auch bei dieser Frage mit dem Geiste in seinem gegenwärtigen Zustande zu thun. Wir wissen von früher her, dass das Bewusstsein durchaus nicht in dem Zusammenwirken der chemischen und mechanischen Vorgänge seinen letzten und alleinigen Grund hat; vielmehr ist das Bewusstsein die höhere

entwickelte ideelle Energie, d. h. die Bewusstseinserscheinungen unseres Geistes treten zwar in aktu nur unter der Bedingung der bewusstlosen Metamorphose des organischen Leibes hervor, in potentia aber ist der Grund des Bewusstseins schon in jener bewusstlosen Metamorphose des organischen Leibes vorhanden, d. h. in jener ewigen ideellen Energie. Denn davor müssen wir uns hüten, in der Fremdheit der Aussenwelt, welche nicht Ich ist, die Kraft zu suchen, mit welcher sie die Entwicklung des Ich hervorlockt; höchstens kann sie nur den veranlassenden Reiz bilden. Daraus erklärt sich die psychologisch feststehende Thatsache, dass die Form unseres Bewusstseins für alle Individuen schlechthin die gleiche ist; das Sinnenbewusstsein ist also universalistisch; was dagegen ein Individuelles in dasselbe hineinträgt, ist allein das eigentümliche Gefühl und der Trieb. Demnach kommen wir zu folgendem Resultat: In der Natur des kleinen, endlichen Lebenskreises als solchen, liegt allerdings der Grund, dass das Bewusstsein nur durch Einwirkung des Weltganzen sich entwickelt, nicht aber, weil diese Einwirkungen den letzten Grund bilden, sondern weil dieses endliche Dasein auch in jeder andern Rücksicht die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich hat. Diese Beschränkung können wir uns aber ohne Widerspruch hinwegdenken in Bezug auf die Potentia des Bewusstseins, welche schon in der ersten Metamorphose der organischen Lebensentwicklung vorhanden ist und die durch den ganzen Lebensprozess an Energie zugenommen hat, trotzdem alle jene Vorstellungen und Äquivalente von Vorstellungen des Geistes, an denen sich das Bewusstsein entwickelt hat, mit der vergänglichen Erscheinung des Organismus der Vergänglichkeit anheimfallen. Dieses durch den Lebensprozess an Energie gewachsene Bewusstsein kann selbst nach dem Aufhören des organischen Leibes in unendlichen Lebenskreisen weiter fortleben, von denen wir jetzt irgend welche nähere Erfahrungen zu machen nicht im stande sind.




COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010680888

